MDCXL

Cotta'sche
Bibliothek
der
Weltlitteratur

LESSING

Cotta'sche Bibliothek der Weltlitteratur.

Lessing.

Lessings sämtliche Werke

in zwanzig Bänden.

Herausgegeben und mit Einleitungen versehen

von

Hugo Göring.

Neunzehnter Band.

Inhalt:

Rezensionen. — Philosophische Schriften.
Philosophischer Nachlaß.

Stuttgart.

J. G. Cotta'sche Buchhandlung. | Gebrüder Kröner, Verlagshandlung.

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.

Inhalt.

Einleitungen.

Glückwunschrede bei dem Eintritt des 1743sten Jahres, von der Gleichheit eines Jahres mit dem andern. 1742.

Diese Rede, die man zu den philosophischen Versuchen Lessings rechnen möchte, hat in unserer Ausgabe ihren Platz da erhalten, wo sie ihrer ganzen Natur nach zu stehen verdient: in der Biographie ihres Verfassers (Lessings Leben, S. 31—37). Als freiwillige Arbeit des vierzehnjährigen Schülers verdient sie die Beachtung, die ihr an jener Stelle (Lessings Leben, S. 30, 31, 37) zu teil geworden ist.

Rezensionen aus der Berlinischen privilegierten Zeitung. 1751—1755.

Nach dem Vorgange von Christian Groß haben wir den von Lachmann herausgegebenen Rezensionen philosophischer Werke die vier folgenden hinzugefügt, deren Echtheit nicht zu bezweifeln ist: Ueber P. Ahlwardts „Einleitung in die Philosophie", über die „Pensées de Senèque recueillies par M. A. de la Beaumelle", über den zweiten Teil von Simonettis „Gründlichen Belehrungen des vernünftigen Menschen im Reiche der Wahrheit" und über „La Oille. Melange ou Assemblage de divers mets" etc. Alle diese Arbeiten fallen in die Zeit des ersten Aufenthaltes in Berlin, des zweiten in Wittenberg und des zweiten in Berlin („Lessings Leben", S. 98—123).

Vorrede zu Johann Huarte. 1752.

Gleichzeitig beschäftigte sich Lessing 1752 in Wittenberg mit der Uebersetzung des sechsten Bandes von Rollins römischer Geschichte und mit der des eigentümlichen Werkes des Spaniers Huarte

(Lessing schreibt „Huart") „Ueber die Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften". Der Philosoph Bayle mag ihn dazu angeregt haben. Lessing beabsichtigte eine lateinische Abhandlung über Huartes Leben zu schreiben. In erster Linie mag er solche Uebersetzungen nur des materiellen Verdienstes wegen übernommen haben.

Vorrede zu Hogarth. 1754.

Während seines zweiten Aufenthaltes in Berlin ließ Lessing 1754 die von Mylius in London besorgte Uebersetzung von Hogarths „Zergliederung der Schönheit" in einer billigeren und besseren Ausgabe erscheinen. Er ergänzte in seiner Vorrede die ästhetischen Grundsätze Hogarths und wies auf ähnliche Gedanken des Franzosen Parent hin.

Pope ein Metaphysiker. 1755.

Im Jahre 1754 veranlaßte der deutschfeindliche Maupertuis die Berliner Akademie, eine Preisaufgabe zu stellen, nach welcher der Satz des Dichters Pope, daß alles gut sei, seinem Sinne nach erklärt, mit Leibniz' Optimismus, d. h. Lehre von der besten Welt, verglichen und durch wissenschaftliche Argumente bewiesen oder widerlegt werden sollte. („Lessings Leben", S. 122 f.) Hatte schon Gottsched die gegen Leibniz gerichtete Formulierung des Themas angegriffen, so wies Lessing zunächst nach, daß Pope den Satz anwendet: „Alles, was ist, ist recht," während die Preisaufgabe von „gut" spricht. Dann deckte er den Mißgriff in der Zusammenstellung eines Philosophen mit einem Dichter auf, dem man kein philosophisches System zuschreiben könne. Endlich forderte er die Vergleichung des Dichters mit seinen Quellen. Lessing besprach die Aufgabe so eingehend mit Mendelssohn, daß auch diesem ein Anteil an der Arbeit gebührt. Indessen reichte Lessing die Arbeit nicht ein, da Mendelssohn nicht als Mitverfasser gelten wollte. Freilich würden ihm die fünfzig Dukaten für die Lösung der Aufgabe nicht zugefallen sein, deren innern Widerspruch er bloßgelegt hatte. Als aber am 5. Juni 1755 die Berliner Akademie unter dem Vorsitze von Maupertuis eine ganz wertlose Arbeit des Gerichtsrates Reinhard in Neu-Strelitz mit dem Preise krönte, weil sie den Optimismus von Leibniz verurteilte, gab Lessing seine Abhandlung anonym bei einem Danziger Verleger heraus, wurde aber dennoch eben so wie Mendelssohn als Verfasser erkannt und erfuhr den Haß des so kühn angegriffenen französischen Akademikers.

Vorrede zu Richardsons Sittenlehre. 1757.

Während seines zweiten Aufenthaltes in Leipzig beschäftigte sich Lessing mit der Uebersetzung von Richardsons „Sittenlehre für die Jugend in den auserlesensten Aesopischen Fabeln". Am 17. März 1757 schrieb er die Vorrede dazu. Er wurde durch diese Arbeit, die er wahrscheinlich auf Veranlassung des Buchhändlers Reich übernommen hatte, zur Dichtung von Fabeln angeregt.

Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen. 1763.

Das Studium der philosophischen Schriften von Leibniz hat Lessing mehrfach beschäftigt. Ueber diesen Philosophen gibt die beste Auskunft das vorzügliche Werk von Kuno Fischer: „Geschichte der neueren Philosophie." Zweiter Band: „Leibniz und seine Schule." (Zweite neu bearbeitete Auflage. München, Fr. Bassermann.) Vgl. auch Kuno Fischers Werk über Spinoza: „Descartes und seine Schule. Zweiter Teil. Fortbildung der Lehre Descartes'." (Dritte neu bearbeitete Auflage. München, Fr. Bassermann, 1880.) Lessings Notiz fand sich im Nachlasse. Sie scheint dem Jahre 1763 anzugehören.

Leibniz. 1768.

Auch die biographischen Bemerkungen über Leibniz gehören dem Nachlasse an. Ihnen geht der Anfang einer Uebersetzung von Leibniz' „Neuem Versuche vom menschlichen Verstande" voran, die Lessings Bruder für die Anfangssätze einer selbständigen Arbeit gehalten hatte. Diese fallen in das Jahr 1765. Das Uebersetzungsfragment wurde in unsere Ausgabe nicht aufgenommen.

Leibniz von den ewigen Strafen. 1773.

In dieser und der folgenden Arbeit, die das Interesse der Oeffentlichkeit auf die weniger bekannten Schriften von Leibniz lenken sollten, sucht Lessing den Leibnizischen Optimismus vor irriger Auffassung zu schützen. In der vorliegenden Abhandlung bringt er zunächst die Vorrede von Leibniz zu einer Schrift des Socinianers Soner zur Geltung und knüpft daran einige Bemerkungen über die philosophischen Gelegenheitsgedanken des Herausgebers.

Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit. 1773.

Diese Arbeit erschien im zweiten Beitrag „Zur Geschichte und Litteratur". Lessing gab darin die nur aus der Widerlegung von Leibniz bekannte lateinische Schrift des Wiszowaty gegen die Dreieinigkeit mit der Entgegnung heraus. Er widerlegte die Meinung, Leibniz habe gegen seine Ueberzeugung die Dreieinigkeit verteidigt. Die Annahme, Leibniz habe die Göttlichkeit des Christentums bezweifelt, da er sich den äußeren Formen desselben nicht angepaßt habe, erklärte Lessing für ungerecht. Er spricht sein Staunen darüber aus, daß man gegenüber den zahlreichen unumstößlichen Beweisen, die seit 20 bis 30 Jahren die neueren Theologen für die Wahrheit der christlichen Religion geliefert hätten, den Glauben daran für eine übernatürliche Gnadenwirkung habe halten können. Probst Teller in Berlin wollte daraufhin gegen Lessing auftreten.

Was das äußere Leben des Andreas Wiszowaty betrifft, so war dieser 1608 geboren, von mütterlicher Seite ein Enkel des Faustus Socinus, studierte in Rakow und Leyden, wurde nach mehrjähriger Thätigkeit als Geistlicher auf Grund des gegen die Socinianer gerichteten Ediktes von Johann Kasimir aus Polen vertrieben, kehrte 1661 zurück, lebte bis 1666 in Mannheim als Geistlicher der dort ansässigen polnischen Socinianer und starb 1678 nach einer regen litterarischen Thätigkeit.

Da die „Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epistolam Ariani non incelebris ad illustriss. Baronem Boineburgium auctore G. G. L." (Gottfr. Wilh. Leibniz) in den neueren Leibniz-Ausgaben abgedruckt ist, so konnte sie aus unserer Lessing-Ausgabe ausgeschieden werden.

Vorrede und Zusätze zu Jerusalems „Philosophischen Aufsätzen". 1776.

Karl Wilhelm Jerusalems „Philosophische Aufsätze" erschienen 1776 in der Buchhandlung des Fürstl. Waisenhauses zu Braunschweig. Der Verfasser war der Sohn des bekannten Abtes Joh. Friedr. Wilh. Jerusalem in Braunschweig. Während seines Aufenthaltes daselbst 1771 wurde er mit Lessing bekannt und gewann dessen Freundschaft. Gekränkte Ehrliebe war das Motiv, welches ihn zum Selbstmorde am 29. Oktober 1772 in Wetzlar trieb. Goethe brachte seine 1774 erschienenen „Leiden des jungen Werthers" dazu

in Beziehung und verwirrte dadurch das Urteil der Oeffentlichkeit über den persönlichen Charakter des jungen Jerusalem.

Da trat Lessing wieder für die Wahrheit der Thatsachen ein, gab Jerusalems philosophische Aufsätze heraus und zeichnete ohne die geringste Anspielung auf Werther ein edles Charakterbild seines unglücklichen Freundes. Er schilderte ihn als einen ernsten, zugleich warm fühlenden, männlich mutigen „jungen Grübler" und edlen Menschen. „Wohlthuende Wärme adelt das kurze, so rührend des Vaters gedenkende Vorwort," wie Düntzer sagt.

Den Inhalt der „Zusätze" hatte Lessing oft mit Jerusalem besprochen.

Für die Beurteilung des Gemütszustandes, in dem sich Jerusalem erschossen hat, ist die kleine Schrift von Wert: „Goethes Werther und seine Zeit, eine litterarhistorisch-psychiatrische Studie" von Dr. Ludwig Wille, ord. Prof. der Psychiatrie in Basel. (Basel, 1877.) Vgl. auch die einleitende Bemerkung zu Lessings Fragment „Werther der Bessere" in Band V, S. 83 f. unserer Ausgabe.

Ernst und Falk. 1778.

Während seines Besuches in Hamburg trat Lessing im September 1771 in die Freimaurerloge „Zu den drei goldenen Rosen". Er war nicht nur enttäuscht von dem, was er fand, sondern scheint auch in anderer Richtung unangenehme Erfahrungen mit dem Orden gemacht zu haben, wie aus dem sarkastischen Tone des vierten und fünften Gespräches von „Ernst und Falk" hervorgeht. Vor seinem Eintritt in den Orden scheint er den ersten Entwurf zu „Ernst und Falk" geschrieben zu haben. In seinem Gedichte „Das Geheimnis" (Band I, S. 170 unserer Ausg.) hatte er die Freimaurer mit der Wendung verspottet:

„Ich kenn' ein drolligt Volk, mit mir kennt es die Welt,
Das schon seit manchen Jahren
Die Neugier auf der Folter hält,
Und dennoch kann sie nichts erfahren.
Hör' auf, leichtgläub'ge Schar, sie forschend zu umschlingen!
Hör' auf, mit Ernst in sie zu dringen!
Wer kein Geheimnis hat, kann leicht den Mund verschließen!
Das Gift der Plauderei ist, nichts zu plaudern wissen."

Derselbe Gedanke liegt der Entgegnung Lessings auf eine Frage des Herrn von Rosenberg zu Grunde, ob dieser in dem Orden etwas

Religions- oder Staatsfeindliches gefunden habe: „Wollte der Himmel, ich fände etwas derart, so fände ich doch etwas!"

Die ersten drei „Gespräche für Freimaurer" erschienen 1778, die beiden letzten 1780. Schon im Sommer 1777 arbeitete Lessing daran. Mendelssohn verfolgte mit großem Interesse den Fortschritt dieser Arbeit, deren Grundgedanken er für sehr wichtig erklärte. Lessing gewinnt darin eine günstigere Auffassung von der Freimaurerei, die sich nach seiner Erklärung zu der Loge verhält wie der Glaube zur Kirche. Als Zweck der Freimaurerei bezeichnet er die Heilung der mit dem Staate verbundenen Uebel. In den echten Freimaurern sieht er „Männer, die über die Vorurteile der Völkerschaften hinweg sind und genau wissen, wo Patriotismus aufhört, Tugend zu sein; Männer, welche dem Vorurteile ihrer angeborenen Religion nicht unterliegen, nicht glauben, daß alles notwendig gut und wahr sein müsse, was sie für gut und wahr anerkennen; Männer, welche bürgerliche Hoheit nicht blendet und bürgerliche Geringfügigkeit nicht ekelt, in deren Gesellschaft der Hohe sich gern herabläßt und der Geringe sich dreist erhebet".

Lessings geschichtliche Auffassung der Freimaurerei ist im allgemeinen richtig; unrichtig aber ist die Ableitung des Namens von Masony, die Anknüpfung an den Erbauer der Londoner Paulskirche und die Zurückführung des Freimaurerordens auf die Tempelherren.

Im Herbst 1778 ließ Lessing die drei ersten Gespräche ohne seinen Namen mit einer vorgegebenen „Vorrede eines Dritten" und einer Widmung an Herzog Ferdinand von Braunschweig, den Großmeister aller deutschen Maurer, erscheinen. Das vierte und fünfte Gespräch behielt er auf den Wunsch des letzteren zurück, weil es die Mißstände des Ordens bloßlegte. Obgleich er sein dem Herzog gegebenes Wort hielt, so wurde doch zu seinem Aerger eine Herausgabe des Schlusses, jedoch in fehlerhafter Form von unberufener Seite 1780 bewerkstelligt. Die Gespräche für Freimaurer erregten großes Aufsehen. Kuno Fischer nennt sie „dialogische Meisterstücke". Auch den unvergleichlichen Dialogen des „göttlichen" Plato hat man sie an die Seite gestellt.

Die Erziehung des Menschengeschlechts. 1780.

Die erste Hälfte dieser tiefsinnigen Schrift veröffentlichte Lessing 1777 mit der Herausgabe des vierten „Fragmentes" des Wolfenbüttler Ungenannten (§§. 1—53). Im Sommer 1777 schrieb er die zweite Hälfte. Erst 1780 erschien der Schluß. In die Zwischenzeit fällt die Ausführung des dramatischen Gedichtes „Nathan der

Weise". Bei der Veröffentlichung der ersten 53 Paragraphen hatte Lessing in einer Art von Selbstkritik gesagt, der Verfasser dieser Arbeit sei bei weitem nicht so heterodox, wie er bei dem ersten Anblicke erscheine. Er entwickelt darin das Verhältnis der Erziehung zur Offenbarung, gewinnt eine Einsicht in die Erziehungsstufen und den Fortschritt der Menschheit, begründet darauf seinen Gedanken der wahren Duldung und gelangt zu einer Hypothese der Seelenwanderung, auf die man wenig Wert zu legen, in der man aber noch viel weniger die tragende Kraft der Lessingschen Weltauffassung zu erblicken hat. Mit Recht sagt Kuno Fischer darüber: „Es bedarf keiner Palingenesie, um in den Religionen die großen Erziehungsstufen der Menschheit zu erkennen und aus dieser Einsicht jene religiöse Lebensanschauung zu gewinnen, die sich über die gefesselten Glaubensformen erhebt und die Tugend wahrer Duldung erzeugt, das Gegenteil aller der Untugenden, die der religiöse Unverstand gedeihen läßt und deren jede sich an dem Glauben der Menschen versündigt: die Untugenden der Gleichgültigkeit, Unduldsamkeit und Schwärmerei." (Lessing als Reformator der deutschen Litteratur, II. 3. Aufl. Stuttgart, J. G. Cotta. 1881. S. 35 f.)

Fast unglaublich dürfte es erscheinen, daß 1839 Wilhelm Körte mit der Behauptung auftrat, nicht Lessing, sondern der Begründer der rationellen Landwirtschaft, Albrecht Thaer, sei der Verfasser der „Erziehung des Menschengeschlechtes". Selbst die Theologen Geltzer und D. Fr. Strauß ließen sich durch die scheinbar bündige Beweisführung des Biographen Thaers irre führen. Da lieferte 1841 Guhrauer in seinem Buche „Lessings Erziehung des Menschengeschlechtes" den unwiderleglichen Beweis, daß Lessing der Verfasser der berühmten Abhandlung ist. Jetzt erscheint der ganze Wirrwarr wie eine litterarische Kuriosität. x)

Scharfsinnig und prägnant analysiert Kuno Fischer in seinem genannten Werke „Lessing als Reformator" 2c. II. Teil, S. 22—36 Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts". Eben so werden die Grundgedanken derselben eingehend erläutert in der Schrift „Lessings Erziehung des Menschengeschlechts. Darlegung des Gehaltes und des Zweckes; Erörterung und Prüfung im Lichte der heiligen Schrift und der Geschichte". Von W. Reuter (Leipzig. J. C. Hinrichs. 1881) und in dem Werke „Die Philosophie unserer Dichterheroen. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus" von Dr. Joh. H. Witte. (I. Band. Lessing und Herder. Bonn. Eduard Weber [Julius Flittner]. 1880. S. 166—229.)

x) Der Glaube an Thaers Autorschaft scheint sich noch viel länger erhalten zu haben; s. bei Fontane, Wanderungen durch die Mark, Bd. II, Möglin, in dessen 3. Auflage vom Jahre 1879.

Philosophischer Nachlaß.

Außer den schon mit den voranstehenden Arbeiten verbundenen Fragmenten enthält der von Christian Groß zusammengestellte philosophische Nachlaß Lessings noch sieben Bruchstücke, die sich chronologisch in folgende Ordnung bringen lassen: Ueber die Elpistiker 1755; Bemerkungen zu Burke 1758; Ueber die Wirklichkeit der Dinge außer Gott 1763; Ueber eine Aufgabe im „Teutschen Merkur" 1776; Daß mehr als fünf Sinne ꝛc. 1777; Ueber die philosophischen Gespräche ꝛc. 1778; Gespräch über die Soldaten und Mönche 1778—80. Die Selbstbetrachtungen, Einfälle und kleinen Aufsätze gehören verschiedenen Zeiten an. Die erste interessante Selbstschau liegt zwischen dem 6. und 11. Juli 1778. Die Bemerkung: „Ich will mich eine Zeit lang als häßlicher Wurm einspinnen" ꝛc. bezieht sich auf die Uebernahme der Sekretärstelle bei Tauentzien 1760. Die vorletzte Notiz könnte in das Frühjahr 1755 fallen.

Das Fragment „Leben und leben lassen" scheint aus der Zeit zu stammen, in der die Hamburgische Dramaturgie nachgedruckt und dadurch von Lessing unterbrochen wurde, also Ende 1768 oder Anfang 1769.

Lessings philosophisches Gespräch mit Fr. H. Jacobi. 1780.

Die Einleitung zu diesem Bande mag mit dem berühmten philosophischen Gespräch abgeschlossen werden, welches Lessing am Morgen des 6. Juli 1780 und an dem darauf folgenden Morgen mit Jacobi hatte. Dieser teilt es in seinen Werken mit (Jakobis Werke, Leipzig 1812—1824, IV. 1. S. 51—74. S. 75. S. 89). Jacobi überreichte Lessing Goethes „Prometheus"; hierauf beginnt das Gespräch:

„Jacobi. Sie haben so manches Aergernis gegeben, so mögen Sie auch wohl einmal eines nehmen.

„Lessing (nachdem er das Gedicht gelesen, und indem er mir's zurückgab). Ich habe kein Aergernis genommen; ich habe das schon lange aus der ersten Hand. Ich. Sie kennen das Gedicht? Lessing. Das Gedicht hab' ich nie gelesen; aber ich find' es gut. Ich. In seiner Art ich auch; sonst hätte ich es Ihnen nicht gezeigt. Lessing. Ich mein' es anders. . . Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt. . . Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἑν και Παν! Ich weiß nichts anders.

Dahin geht auch dieses Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr. Ich. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Lessing. Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern. Ich. Spinoza ist mir gut genug; aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden! Lessing. Ja! Wenn Sie wollen! ... Und doch ... Wissen Sie etwas Besseres? ...

„Der Dessauische Direktor Wolke war unterdessen hereingetreten, und wir gingen zusammen auf die Bibliothek.

„Den folgenden Morgen, als ich nach dem Frühstück in mein Zimmer zurückgekehrt war, um mich anzukleiden, kam mir Lessing über eine Weile nach. Sobald wir allein waren, hub er an: ‚Ich bin gekommen, über mein Ἓν καὶ Πᾶν mit Ihnen zu reden. Sie erschraken gestern.‘ Ich. Sie überraschten mich, und ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freilich war es gegen meine Vermutung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden; und noch weit mehr dagegen, daß Sie mir es gleich und so blank und bar hinlegen würden. Ich war großenteils in der Absicht gekommen, von Ihnen Hilfe gegen den Spinoza zu erhalten. Lessing. Also kennen Sie ihn doch? Ich. Ich glaube ihn zu kennen, wie nur sehr wenige ihn gekannt haben mögen. Lessing. Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es gibt keine andre Philosophie als die Philosophie des Spinoza. Ich. Das mag wahr sein. Denn der Determinist, wenn er bündig sein will, muß zum Fatalisten werden; hernach gibt sich das übrige von selbst. Lessing. Ich merke, wir verstehen uns. Desto begieriger bin ich, von Ihnen zu hören, was Sie für den Geist des Spinozismus halten; ich meine den, der in Spinoza selbst gefahren war. Ich. Das ist wohl kein anderer gewesen als das uralte ‚A nihilo nihil fit‘, welches Spinoza nach abgezogenern Begriffen als die philosophierenden Kabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. .....

„Lessing. .... Ueber unser Credo also werden wir uns nicht entzweien. Ich. Das wollen wir in keinem Falle. Aber im Spinoza steht mein Credo nicht. — Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt. Lessing. O, desto besser! Da muß ich etwas ganz Neues zu hören bekommen. Ich. Freuen Sie sich nicht zu sehr darauf. Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache; und Sie pflegen am Kopfunten eben keine sonderliche Lust zu finden. Lessing. Sagen Sie das nicht; wenn ich's nur nicht nachzuahmen brauche. Und Sie werden schon wieder auf Ihre Füße zu stehen kommen. Also — wenn es kein Geheimnis

ist — so will ich mir es ausgebeten haben. Ich. Sie mögen mir das Kunststück immer absehen. Die ganze Sache bestehet darin, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe. — Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen gibt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten..... Auch die Affekten und Leidenschaften wirken nicht, in sofern sie Empfindungen und Gedanken sind; oder richtiger — in sofern sie Empfindungen und Gedanken mit sich führen. Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Großmut oder aus vernünftigem Entschlusse handeln. Lauter Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde das, was uns bewegt, ein Etwas, das von allem dem nichts weiß und das in sofern von Empfindung und Gedanke schlechterdings entblößt ist. Diese aber, Empfindung und Gedanke, sind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geschwindigkeit u. s. w. — Wer nun dieses annehmen kann, dessen Meinung weiß ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht annehmen kann, der muß der Antipode von Spinoza werden. Lessing. Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frei. Ich begehre keinen freien Willen. Ueberhaupt erschreckt mich, was Sie eben sagten, nicht im mindesten. Es gehört zu den menschlichen Vorurteilen, daß wir den Gedanken als das Erste und Vornehmste betrachten und aus ihm alles herleiten wollen, da doch alles, die Vorstellungen mit einbegriffen, von höheren Prinzipien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortrefflicher sein als diese oder jene Wirkung; und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, der nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig außer dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts davon denken können, hebt die Möglichkeit nicht auf. Ich. Sie gehen weiter als Spinoza; diesem galt Einsicht über alles. Lessing. Für den Menschen! Er war aber weit davon entfernt, unsere elende Art, nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode auszugeben und den Gedanken obenan zu setzen. Ich. Einsicht ist bei Spinoza in allen endlichen Naturen der beste Teil, weil sie derjenige Teil ist, womit jede endliche Natur über ihr Endliches hinausreicht. Man könnte gewissermaßen sagen: auch er habe einem jeden Wesen zwei Seelen zugeschrieben, eine, die sich nur auf das gegenwärtige einzelne Ding, und eine andre, die sich auf das Ganze bezieht. Dieser zweiten Seele gibt er auch Unsterblichkeit. Was aber die unendliche einzige Substanz des Spinoza

anbelangt, so hat diese, für sich allein und außer den einzelnen Dingen, kein eigenes oder besonderes Dasein. Hätte sie für ihre Einheit (daß ich mich so ausdrücke) eine eigene, besondere, individuelle Wirklichkeit; hätte sie Persönlichkeit und Leben: so wäre Einsicht auch an ihr der beste Teil. Lessing. Gut. Aber nach was für Vorstellungen nehmen Sie denn Ihre persönliche extramundane Gottheit an? Etwa nach den Vorstellungen des Leibniz? Ich fürchte, der war selbst im Herzen ein Spinozist. Ich. Reden Sie im Ernste? Lessing. Zweifeln Sie daran im Ernste? — Leibnizens Begriffe von der Wahrheit waren so beschaffen, daß er es nicht ertragen konnte, wenn man ihr zu enge Schranken setzte. Aus dieser Denkungsart sind viele seiner Behauptungen geflossen; und es ist bei dem größten Scharfsinne oft sehr schwer, seine eigentliche Meinung zu entdecken. Eben darum halt' ich ihn so wert; ich meine wegen dieser großen Art, zu denken, und nicht wegen dieser oder jener Meinung, die er nur zu haben schien oder auch wirklich haben mochte. Ich. Ganz recht. Leibniz mochte gern ‚aus jedem Kiesel Feuer schlagen'. Sie aber sagten von einer gewissen Meinung, dem Spinozismus, daß Leibniz derselben im Herzen zugethan gewesen sei. Lessing. Erinnern Sie sich einer Stelle des Leibniz, wo von Gott gesagt ist: derselbe befände sich in einer immerwährenden Expansion und Kontraktion; dieses wäre die Schöpfung und das Bestehen der Welt? Ich. Von seinen Fulgurationen weiß ich; aber diese Stelle ist mir unbekannt. Lessing. Ich will sie aufsuchen, und Sie sollen mir dann sagen, was ein Mann wie Leibniz dabei denken — konnte oder mußte. Ich. Zeigen Sie mir die Stelle! Aber ich muß Ihnen zum voraus sagen, daß mir bei der Erinnerung so vieler andern Stellen eben dieses Leibniz, so vieler seiner Briefe, Abhandlungen, seiner „Theodicee" und „Nouveaux Essais," seiner philosophischen Laufbahn überhaupt — vor der Hypothese schwindelt, daß dieser Mann keine supramundane, sondern nur eine intramundane Ursache der Welt angenommen haben sollte. Lessing. Von dieser Seite muß ich Ihnen nachgeben. Sie wird auch das Uebergewicht behalten; und ich gestehe, daß ich etwas zu viel gesagt habe. Indessen bleibt die Stelle, die ich meine — und noch manches andere — immer sonderbar. — Aber nicht zu vergessen! Nach welchen Vorstellungen glauben Sie denn nun das Gegenteil des Spinozismus? Finden Sie, daß Leibnizens Principia ihm ein Ende machen? Ich. Wie könnte ich, bei der festen Ueberzeugung, daß der bündige Determinist vom Fatalisten sich nicht unterscheidet? . . . Die Monaden samt ihren Vinculis lassen mir Ausdehnung und Denken, überhaupt Realität,

so unbegreiflich, als sie mir schon waren, und ich weiß da weder rechts noch links. . . . Uebrigens kenne ich kein Lehrgebäude, das so sehr als das Leibnizische mit dem Spinozismus übereinkäme, und es ist schwer zu sagen, welcher von ihren Urhebern uns und sich selbst am mehrsten zum besten hatte; wiewohl in allen Ehren! . . . . . Mendelssohn hat öffentlich gezeigt, daß die Harmonia praestabilita im Spinoza steht! . . . .

„Lessing . . . . . Ich lasse Ihnen keine Ruhe, Sie müssen mit diesem Parallelismus an den Tag . . Reden die Leute doch immer von Spinoza wie von einem toten Hunde . . . Ich. Sie würden vor wie nach so von ihm reden. Den Spinoza zu fassen, dazu gehört eine zu lange und zu hartnäckige Anstrengung des Geistes. Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik eine Zeile dunkel blieb; keiner, der es nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Ueberzeugung haben konnte, die er so oft und so nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende seiner Tage schrieb er: ‚. . . non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio.' — Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben. Lessing. Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi! Ich. Nein, auf Ehre! Lessing. Auf Ehre, so müssen Sie ja bei Ihrer Philosophie aller Philosophie den Rücken kehren. Ich. Warum aller Philosophie den Rücken kehren? Lessing. Nun, so sind Sie ein vollkommener Skeptiker. Ich. Im Gegenteil, ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den vollkommenen Skeptizismus notwendig macht. Lessing. Und ziehen dann — wohin? Ich. Dem Lichte nach, wovon Spinoza sagt, daß es sich selbst und auch die Finsternis erleuchtet. — Ich liebe den Spinoza, weil er mehr als irgend ein andrer Philosoph zu der vollkommenen Ueberzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen, vor denen man darum die Augen nicht zudrücken, sondern sie nehmen muß, wie man sie findet. Ich habe keinen Begriff, der mir inniger als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Ueberzeugung, als daß ich thue, was ich denke; anstatt daß ich nur denken sollte, was ich thue. Freilich muß ich dabei eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt. Will ich aber schlechterdings erklären, so muß ich auf den zweiten Satz geraten, den, in seinem ganzen Umfange betrachtet und auf einzelne Fälle angewandt, kaum ein menschlicher Verstand ertragen kann. Lessing. Sie drücken sich beinahe so herzhaft aus wie der Reichstagsschluß zu Augsburg; aber ich bleibe

ein ehrlicher Lutheraner und behalte „den mehr viehischen als menschlichen Irrtum und Gotteslästerung, daß kein freier Wille sei", worin der helle reine Kopf Ihres Spinoza sich doch auch zu finden wußte. Ich. Auch hat Spinoza sich nicht wenig krümmen müssen, um seinen Fatalismus bei der Anwendung auf menschliches Betragen zu verstecken, besonders in seinem vierten und fünften Teile, wo ich sagen möchte, daß er dann und wann bis zum Sophisten sich erniedrigt. — Und das war es ja, was ich behauptete: daß auch der größte Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen muß. Lessing. Und wer nicht erklären will? Ich. Wer nicht erklären will, was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen, wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist, von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für echte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne. Lessing. Worte, lieber Jacobi, Worte! Die Grenze, die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen. Und an der andern Seite geben Sie der Träumerei, dem Unsinne, der Blindheit freies offenes Feld. Ich. Ich glaube, jene Grenze wäre zu bestimmen. Setzen will ich keine, sondern nur die schon gesetzte finden und sie lassen. Und was Unsinn, Träumerei und Blindheit anbelangt . . . Lessing. Die sind überall zu Hause, wo verworrene Begriffe herrschen. Ich. Mehr noch, wo erlogene Begriffe herrschen. Auch der blindeste, unsinnigste Glaube, wenn schon nicht der dummste, hat da seinen hohen Thron. Denn wer in gewisse Erklärungen sich einmal verliebt hat, der nimmt jede Folge blindlings an, die nach einem Schlusse, den er nicht entkräften kann, daraus gezogen wird, und wär' es, daß er auf dem Kopfe ginge.

„. . . . Nach meinem Urteil ist das größeste Verdienst des Forschers, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren . . Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache . . . . . .

„Lessing. Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Ueberhaupt gefällt Ihr Salto mortale mir nicht übel; und ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopfunten machen kann, um von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht. Ich. Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst. Lessing. Auch dazu gehörte schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuten darf."

„Einmal sagte Lessing mit halbem Lächeln: er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen und gegenwärtig in dem Zustande der äußersten Kontraktion ... Lessing erklärte sich noch deutlicher, doch so, daß ich ihn abermals zur Not der Kabbalisterei verdächtig machen konnte. Dies ergötzte ihn nicht wenig, und ich nahm daher Gelegenheit, für das Kibbel oder die Kabbala im eigentlichsten Sinne aus dem Gesichtspunkte zu reden: daß es an und für sich selbst unmöglich sei, aus dem sich uns darstellenden Endlichen das Unendliche zu erfinden, dann ihr Verhältnis gegen einander zu begreifen und durch irgend eine Formel auszudrücken. Folglich, wenn man etwas darüber sagen wollte, so müßte man aus Offenbarung reden. Lessing blieb dabei, daß er sich alles ‚natürlich ausgebeten haben wollte'" ....

*

„Wenn sich Lessing eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als die Seele des Alls, und das Ganze nach der Analogie eines organischen Körpers."

*

„Daß Lessing das Ἓν καὶ Πᾶν, als den Inbegriff seiner Theologie und Philosophie, öfter und mit Nachdruck anführte, können mehrere bezeugen. Er sagte und er schrieb es bei Gelegenheiten als seinen ausgemachten Wahlspruch. So steht es auch in Gleims Gartenhause unter einem Wahlspruche von mir."

Die philosophischen Ansichten Lessings stellt im Zusammenhange dar: Gideon Spicker, „Lessings Weltanschauung dargestellt". (Leipzig, O. Wigand, 1883.)

Hugo Göring.

Rezensionen

aus der

Berlinischen privilegierten Zeitung.

1751 bis 1755.

1751.

[33. Stück, vom 18. März.]

Leipzig und Stralsund. **Claville von dem wahren Verdienste.** Aus dem Französischen übersetzt durch ein Mitglied der Königlich Deutschen Gesellschaft in Greifswald. Leipzig und Stralsund bei Joh. Jakob Weitbrecht. 1750. In 8vo.

Dieses Werk des Herrn Le Maitre de Claville, ältesten Aufsehers der Finanzkammer in Rouen, hat sich in Frankreich einen allgemeinen Beifall erworben. Wer in diesem Lande glücklich moralisieren will, der muß es auch notwendig auf die Art thun, als er es gethan hat; nämlich auf eine Art, welche den Philosophen und den witzigen Kopf, dann und wann auch den Lustigmacher, verbindet. Er selbst beschreibt uns diese Art gleich zum Anfange seiner Vorrede sehr aufrichtig. Wir wollen die Stelle anführen, weil sie den Lesern zugleich einen zureichenden Begriff von dem ganzen Werke geben kann. „Ist es ein Buch," spricht er, „das ich zu schreiben unternehme? Wahrhaftig, ich weiß es nicht. Ich habe versprochen zu schreiben, ich schreibe also. Alles ist bei meinem Entwurfe sonderbar. Vielleicht wird die Ausführung noch sonderbarer sein. Ich mache einen Mischmasch von Prose und Versen, von historischen Begebenheiten, von sinnreichen Einfällen, von Sittenlehre und Belustigung. Alles sind zusammengelesene Stücke, die mir nicht zugehören. Ich erdichte Unterredungen, um gute Lehren anzubringen; bald lass' ich den Philosophen scherzen, bald den lustigen Kopf moralisieren. Ich wärme alte Liederchen auf und rede lateinisch. Gassenhauer, Grundwahrheiten, Gewohnheiten, Gesetze, alles menge ich unter einander. Hier bin ich allzu weitläuftig,

man gähnet bei jedem Abschnitte. Dort fass' ich mich allzu kurz, man versteht mich nicht. Ich entehre den Horaz, indem ich ihn nach französischer Mode kleide; ich führe wechselsweise bald Molières bald Bourdaloues an, und aus einer Oper hole ich den Beweis einer moralischen Wahrheit. Vielleicht werde ich tausend Leute beleidigen, die sich getroffen finden und die ich nicht kenne. Gleichwohl bin ich nichts weniger willens, als jemanden zu beleidigen; kleine Leute kann man verachten, aber kleine Feinde muß man fürchten." Wir führen diese Stelle nach einer eignen Uebersetzung an, weil uns die Schreibart des Greifswaldischen Uebersetzers zu gedehnt vorkommt, als daß man das Eigentümliche des Originals darinne bemerken könnte. Mehr wollen wir nicht an ihr aussetzen; es wären denn einige kleine Sprachfehler, welche sich freilich nicht allzu wohl für ein Mitglied einer deutschen Gesellschaft schicken. Sie befinden sich zwar größtenteils in den poetischen Stellen; allein die Mode, poetische Sprachschnitzer zu verteidigen, ist vor jetzo ziemlich abgekommen, zumal wenn sie aus der Kürze und Wichtigkeit der Gedanken keine Entschuldigung ziehen können, welche hier allezeit auf das erbärmlichste gewässert sind. Wieder auf das Original zu kommen, so ist es durchgängig für ein Werk erkannt worden, welches der Jugend, die nur allzu sehr auf das Ergötzende sieht, die wichtigsten Grundsätze der Sittenlehre auf eine angenehme Art einzuflößen geschickt ist. Doch nicht allein der Jugend, sondern allen von jedem Alter, die es für keine Kleinigkeit halten, zu gefallen. Die Mittel dazu sind keine andre als Witz, Verstand, Artigkeit und Tugend; alle diese und die verschiedenen Aeste, in welche sie sich teilen, gehet er nach seiner Weise durch, die, wenn sie auch nicht allezeit unterrichtet, doch allezeit ergötzt. Den Lesern aber, die sich in der Uebersetzung davon überzeugen wollen, müssen wir noch sagen, daß dieses nur der erste Teil des Clavillischen Werks ist. Man hat Ursach, sich zu wundern, daß dieser Umstand weder auf dem Titel noch in der Vorrede bemerkt ist und daß man gar keine Hoffnung zu dem andern Teile macht. Sollte der Uebersetzer wohl geglaubt haben, daß kein anderer Teil mehr wäre? In diesem ersten betrachtet der Verfasser nur die Verdienste des Witzes und der Artigkeit. Kann er wohl glauben, daß Claville dasjenige wahres Verdienst würde genennt haben, wobei man noch immer ein lasterhafter und niederträchtiger Mensch sein kann? Es war also ein anderer Teil unumgänglich nötig, worinne er den Mann von Verdiensten auch auf der Seite der Tugend und des Verstandes betrachten mußte. Er wird doch wohl auch übersetzt noch nachkommen? Ist in den Vossischen Buchhandlungen hier und in Potsdam für 8 Gr. zu haben.

[58. Stück, vom 15. Mai.]

Nürnberg. **Schauplatz der Natur** oder Unterredungen von der Beschaffenheit und den Absichten der natürlichen Dinge, wodurch die Jugend zu weitern Nachforschen aufgemuntert und auf richtige Begriffe von der Allmacht und Weisheit Gottes geführet wird. Sechster Theil, welcher dasjenige zu betrachten darstellt, was zum gesellschaftlichen Leben der Menschen gehöret. Aus dem Französischen übersetzt. Wien und Nürnberg bei P. Conrad Monath. 1751.

Dieser Teil bestehet aus vierzehn Unterredungen, welche von dem Ursprunge der Gesellschaft, von dem Ehestande, von der Auferziehung der Kinder, von dem Unterschiede der Stände, von der Ausrottung des Bettelns, von dem Gesinde, von den Lebensmitteln, von der Kleidung und den dazu erforderlichen Stücken handeln. Man kann nicht leugnen, daß nicht viel Nützliches darinne vorkomme; man muß aber auch gestehen, daß es mit einer Art vorgetragen ist, welche die Jugend angewöhnt, überall mit unzulänglichen Begriffen und mit dem halbigen Verständnisse der Kunstwörter zufrieden zu sein. Das ganze Werk schickt sich sehr wohl in diejenigen Schulen, wo man Kinder gern auf einmal zu alles wissenden Männern machen will und ihnen durch mittelmäßige Lehrer Sachen beizubringen sich rühmt, wozu sie unmöglich einen genugsam starken Verstand haben können. Man weiß, daß der Abt Pluche der Verfasser ist; wir wollen also nichts mehr hinzusetzen, als das Urteil, welches seine Landsleute selbst von ihm fällen. „Mr. Pluche," heißt es an einem Orte, „qui continue si intrepidement à copier des livres, pour etaler le spectacle de la Nature et qui s'est fait le *Charlatan des Ignorans*" etc. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 20 Gr.

[77. Stück, vom 29. Juni.]

Ulm. Erste Anfangsgründe der **philosophischen Geschichte,** als ein Auszug seiner größern Werke herausgegeben von Jakob **Brucker.** Zweite Ausgabe. Bei Daniel Bartholomäi und Sohn. In 8vo. 1 Alph. 15 Bogen.

Diese Anfangsgründe kamen das erste Mal im Jahr 1736 heraus, als der Herr Verfasser die kurzen Fragen aus der philosophischen Historie geendiget hatte. Seine Absicht war, den Anfängern an diesem, in dem Zirkel der Wissenschaften unentbehrlichen Teile einen Geschmack beizubringen und sie zu den Fragen selbst vorzubereiten. Die Ausarbeitung des größern lateinischen Werks aber hat ihm in der Folge Gelegenheit gegeben, die Lücken und Unzulänglichkeiten dieses Auszuges besser als jeder andre wahrzu-

nehmen. Er hat also in dieser neuen Auflage nicht geringe Veränderungen gemacht; er hat ganz neue Hauptstücke, zum Exempel von der orientalischen Philosophie, von den Schicksalen der griechischen Philosophie außer Griechenland und andre, eingeschaltet; er hat die Vorstellungen der Lehrsätze ergänzt und ihren Zusammenhang deutlicher vor Augen gelegt, als worauf in der Geschichte der Weltweisheit offenbar das Hauptwerk beruhet. Uebrigens ist die Einteilung des Werks selbst so eingerichtet worden, daß sie mit dem lateinischen Werke übereintrifft. Unsre Anpreisung wird sehr unnötig sein. Wenn es aber wahr ist, daß niemand in einer Wissenschaft ein gründliches Kompendium abfassen kann als der, welcher diese Wissenschaft in dem weitläuftigsten Umfange übersieht, so muß das gegenwärtige gewiß das gründlichste sein. Ohne die Geschichte bleibt man ein unerfahrnes Kind, und ohne die Geschichte der Weltweisheit insbesondere, welche nichts als die Geschichte des Irrtums und der Wahrheit ist, wird man die Stärke des menschlichen Verstandes nimmermehr schätzen lernen; man wird ewig ein aufgeblasner Sophiste bleiben, der, in seine Grillen verliebt, der Gewißheit im Schoße zu sitzen glaubt; man wird stündlich der Gefahr ausgesetzt sein, von unwissenden Prahlern hintergangen zu werden, welche nicht selten das neue Entdeckungen nennen, was man schon vor etlichen tausend Jahren gewußt und geglaubt hat ꝛc. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 10 Gr.

[111. Stück, vom 16. September.]

Berlin. **Le Bramine inspiré,** traduit de l'anglais par Mr. Lescallier. Chez Etienne de Bourdeaux. 1751. In 8vo. 7 Bogen.

Es kam vor einiger Zeit in England eine moralische Schrift unter dem Titel heraus: „The economy of human Life", Die Oekonomie des menschlichen Lebens. Ihre besondre Einkleidung, noch mehr die Vermutung, daß Mylord Chesterfield der Verfasser davon sei, machten ihr einen Namen, der sich auf einen allgemeinen Beifall zu gründen schien. Mehr als eine Auflage wurde verkauft, man machte Fortsetzungen und Ergänzungsstücke, und in Holland besorgte Herr Douespe eine französische Uebersetzung. Kaum aber erfuhr man, daß der wahre Verfasser der Buchhändler in London, Herr Dodsley wäre, so fing das Publikum an, mit andern Augen zu sehen, und man wagte es, dasjenige öffentlich zu sagen, was Verständige bisher nur einander in die Ohren gesagt hatten, daß nämlich diese Oekonomie eine sehr mittelmäßige Hirngeburt sei. Da es jetzo die Mode unter den witzigen Köpfen Frankreichs ist, alles für vortrefflich zu halten, was sich von einem Engländer herschreibt, so ist es kein Wunder, daß man dem

ohngeachtet eine zweite Uebersetzung unter der Aufschrift des begeisterten Braminen davon sieht. Unsern Lesern zu zeigen, daß sie in der That nichts Besonders in dem Werke selbst zu suchen haben, wollen wir ein Stück aus dem zweiten Abschnitte, Der Vater, mitteilen. Alles übrige ist wie diese Probe. „Du bist Vater; dein Kind ist ein Schatz, den dir der Himmel anvertrauet hat; dir kommt es zu, Sorge dafür zu tragen. Von seiner guten oder übeln Erziehung wird das Glück oder Unglück seiner Tage abhangen. Bereite ihn bei guter Zeit, die Eindrücke der Wahrheit anzunehmen. Erforsche seine Neigung; vernichte alle übeln Fertigkeiten, welche mit ihm wachsen würden, und so lange er noch biegsam ist, bemühe dich, ihn gegen das Gute biegsam zu machen! So wird er sich wie eine Ceder erheben, höher als alle andre Bäume des Waldes. Reißt ihn das Laster mit sich fort, so wird er eine schändliche Last der Gesellschaft und deine Beschimpfung sein; ist er tugendhaft, so wird er dem Vaterlande nützlich und die Ehre deiner alten Tage sein. Baue als ein fleißiger Bearbeiter dieses dir zugehörende Feld, die Ernte davon wird deine sein. Er lerne gehorchen; der Gehorsam ist ein Glück; er sei bescheiden, und man wird sich scheuen, ihn rot zu machen" 2c. 2c. Was findet man hier Neues? Sind es nicht die allerbekanntesten Sittensprüche, die der Verfasser in einem orientalischen Stil einzukleiden die mäßige Geschicklichkeit besessen hat? Den Jesus Sirach loben die witzigen Köpfe nicht, weil er zu allem Unglück der Bibel beigefügt ist, aber eine seichte Nachahmung loben sie, weil sie ein Engländer gemacht hat. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 10 Gr.

[132. Stück, vom 5. November.]

London. **Les Caracteres,** par **Madame de P***.** 1751. In 8vo. auf 15 Bogen.

Die Verfasserin dieser Charaktere ist eben diejenige, welche uns die Lehren der Freundschaft geliefert hat. Aus diesen werden schon viele ihre Art zu denken kennen. Es ist zwar was Neues, ein Frauenzimmer unter den Sittenlehrern zu sehen; allein die Frau von P*** hatte uns noch eine ganz andere Neuigkeit vorbehalten, diese nämlich, sie unter den starken Geistern zu finden. Ihre Religion ist eine Aufgabe, die man, wenn man sie aus diesen „Charakteren" auflösen wollte, nur noch verwirrter machen würde. Die Höflichkeit gegen das Frauenzimmer erlaubt uns nicht, den Knoten zu zerhauen und zu sagen, sie habe gar keine. Doch wer

weiß, ob sie sich so gar sehr dadurch beleidiget finden würde, wenn man nur dazusetzte: allein sie hat Witz. Dieses wird sie vielleicht eben so schadlos halten, als die meisten ihres Geschlechts auch der empfindlichsten Tadel wegen schadlos gehalten zu sein glauben, wenn man nur am Ende gesteht, daß sie schöne sind. Sie hat diese „Charaktere" eigentlich zur Unterweisung eines jungen Menschen geschrieben. Und wenigstens diejenigen Väter, welche durchaus nicht wollen, daß ihre Kinder, wie sie sich auszudrücken belieben, bigott erzogen werden sollen, werden sie sehr bequem dazu finden. Sie müßten denn das auszusetzen haben, daß sie manchmal Nachdenken erfordern. Allerdings haben sie diese Unbequemlichkeit für vornehme Leute; wir hoffen aber doch, daß sie sich dadurch nicht werden abschrecken lassen, weil sie nicht fürchten dürfen, nach vielen Nachdenken nichts als eine ernsthafte Wahrheit zu finden. Sie werden mehr finden als diese: Witz werden sie finden, und zwar von der feinsten Art, der zu seinem Probestücke nichts Geringers als Tugend und Religion zu wählen weiß. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 14 Gr.

[135. Stück, vom 11. November.]

Greifswalde. **Einleitung in die Philosophie** durch **P. Ahlwardt.** Bei Joh. Jakob Weitbrecht. 1752. In 8vo. 1 Alph. 1 Bogen.

Dieses Werk, welches der Herr Prof. eigentlich seinen Zuhörern gewidmet hat und schon vor mehr als 8 Jahren ausgearbeitet gewesen, verdient in seiner Art allen Beifall. Der Herr Verfasser hat die meisten seiner philosophischen Meinungen schon in seinen andern Schriften hin und wieder eröffnet, und er gesteht es selbst, daß man einige darunter finden werde, welchen man mit Recht den Namen Paradoxa beilegen kann. Er entschuldiget sich deswegen und schützt sich damit, daß er sie für Wahrheiten hält, wovon er überzeugt ist. Diese Entschuldigung wundert uns. Sollte es der Herr Professor nicht wissen, daß das Paradoxe den größten Teil des Ruhms unserer neuern Philosophen ausmacht? Unterdessen verlangt er es selbst von den Lesern, seine Sätze zu untersuchen, und unterwirft sich dem Urteile aller Verständigen, wovon er aber mit Recht die philosophischen Krüppel, Lahme und Blinde ausnimmt. Er hat aus seiner Einleitung die Naturlehre ausgeschlossen, sie, welche sich jetzo den erhabensten Platz unter allen philosophischen Wissenschaften anmaßet. Er sagt aber, er habe gemeint, eine kleine Abhandlung davon würde wenig Nutzen schaffen können; hätte er sie aber nach Würden sollen abhandeln, so würde solches die gegenwärtige Einleitung weit überschritten haben. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 8 Gr.

1752.

[154. Stück, vom 23. Dezember.]

Elemens de la **Philosophie moderne,** qui contiennent la Pneumatique, la Metaphysique, la Physique expérimentale, le Système du Monde, suivant les nouvelles decouvertes. Ouvrage enrichi de Figures. Par Mr. Pierre **Massuet,** Docteur en Medecine. En II Tomes. In 12mo. 1 Alph. 16 Bogen, nebst 5 Bogen Kupfer.

Der Herr Massuet ist zwar nicht der erste, welcher die neuere Weltweisheit nach dem Begriffe eines jeden vorzutragen sucht, er ist aber unwidersprechlich der Glücklichste. Die übrigen alle haben einer gewissen Philosophie geschworen und teilen ihren Lesern von den neuen Entdeckungen nur diejenigen mit, welche in ihr Lehrgebäude passen. Wie viel verliert man also nicht bei diesen Herren, welche die Natur nach ihren Ideen, nicht aber ihre Ideen nach der Natur einrichten wollen! Und wie viel aufrichtiger ist Herr Massuet, welcher in allen den Stücken, worinne die Weltweisen uneinig sind, auf keines Seite tritt, die Gründe für und wider in aller ihrer Stärke vorträgt und es dem Leser überläßt, seinen Beifall festzusetzen oder, welches immer das Beste ist, so lange zu verschieben, bis neue Erfahrungen ein größeres Licht in der streitigen Sache anzünden! Diese Entfernung von allen Sekten ist ein großer Vorzug gegenwärtiger „Anfangsgründe"; er ist aber bei weitem nicht der einzige. Die ungemeine Deutlichkeit und die sorgfältige Vermeidung aller unnützen Spitzfindigkeiten hätten wir zuerst rühmen sollen. Nach dem Eingange, welcher von der Weltweisheit überhaupt handelt, teilt Hr. Massuet die ganze Philosophie in nicht mehr als drei Bücher. In dem ersten handelt er die Pneumatik, in dem andern die Metaphysik und in dem dritten die Experimentalphysik ab. Was werden aber unsere tiefsinnigen Terminologisten sagen, wann sie sehen werden, daß der Verfasser ihre Königin der Wissenschaften in zehen kleinen Hauptstücken abgefertiget, der Naturlehre hingegen ganzer 88 Kapitel gewidmet hat? Sie werden ohne Zweifel in der barbarischsten Sprache über Barbarei schreien und aus Rache (wo es nur nicht auch aus Unwissenheit geschieht) in ihren nächsten Lehrbüchern der Physik die wenigsten Blätter einräumen, ja, sie noch dazu so vortragen, daß man auch diese, wie gewöhnlich, ganz und gar wird überschlagen müssen. — Sonst hat es dem Hrn. Massuet gefallen, sich der Methode durch Frag' und Antwort zu bedienen; und hoffentlich wird man sich nicht daran stoßen, weil er diese Lehrart weder von einem Hübner, noch von einem Reimann gelernt hat. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 2 Thlr. 16 Gr.

1753.

[1. Stück, vom 2. Januar.]

L'Esprit des Nations. En II Tomes. A la Haye 1752. In 12mo. Jeder Theil 12 Bogen.

Die edelste Beschäftigung des Menschen ist der Mensch. Man kann sich aber mit diesem Gegenstande auf eine gedoppelte Art beschäftigen. Entweder man betrachtet den Menschen im einzeln, oder überhaupt. Auf die erste Art kann der Ausspruch, daß er die edelste Beschäftigung sei, schwerlich gezogen werden. Den Menschen im einzeln zu kennen — was kennt man? Thoren und Bösewichter. Und was nutzt diese Erkenntnis? Uns entweder in der Thorheit und Bosheit recht stark oder über die Nichtswürdigkeit uns gleicher Geschöpfe melancholisch zu machen. Ganz anders ist es mit der Betrachtung des Menschen überhaupt. Ueberhaupt verrät er etwas Großes und seinen göttlichen Ursprung. Man betrachte, was der Mensch für Unternehmungen ausführt, wie er täglich die Grenzen seines Verstandes erweitert, was für Weisheit in seinen Gesetzen herrschet, von was für Emsigkeit seine Denkmäler zeigen! Das einfacheste und vollkommenste Bild von ihm auf dieser Seite zu erhalten, muß man es auf eine Lucianische Art aus den schönsten Teilen seiner Arten, das ist der Nationen, zusammensetzen, wozu aber eine sehr genaue Charakteristik derselben erfordert wird. Noch hatte kein Schriftsteller sich diesen Gegenstand insbesondere erwählet, so daß der Verfasser der gegenwärtigen Schrift mit Recht von sich rühmen kann: „Libera per vacuum posui vestigia princeps." Man begreift es leicht, daß er alle seine Anmerkungen auf die Geschichte gründen müsse, und daß, wann er nur das Geringste von dem Charakter einer Nation, ohne sich auf die Erfahrung zu stützen, behaupten wollte, er eben so lächerlich werden würde als der Naturforscher, der uns neue Entdeckungen aufdringen will, ohne sie durch Experimente zu beweisen. Man muß ihm aber mit Recht den Ruhm lassen, daß er sich als einen eben so großen Kenner der Geschichte als einen scharfsinnigen Weltweisen erwiesen hat. In diesen beiden ersten Teilen, denen vielleicht noch einige folgen möchten, ist seine Beschäftigung diese, daß er die Ursachen der Verschiedenheit unter den Nationen untersucht, die vornehmsten alter und neuer Zeiten mit einander vergleicht und ihren abwechselnden Vorzug bestimmt. Eigentlich zu reden, hat man keine andere als physikalische Ursachen, warum die Nationen an Leidenschaften, Talenten und körperlichen Geschicklichkeiten so verschieden sind; denn was man moralische Ursachen nennt, sind nichts als Folgen der physikalischen. Die Erziehung, die Regierungsform, die Religion zu den Ursachen dieser Verschiedenheit zu machen, zeigt deutlich, daß man es entweder schlecht überlegt hat oder einer von

denjenigen Gelehrten ist, die zum Unglück in Ländern geboren sind, von welchen man vorgibt, daß sie den Wissenschaften weniger günstig als etwa Frankreich und England wären, und also sich selbst Unrecht zu thun glauben, wann sie den Einfluß des Klima auf die Fähigkeit des Geistes zugeben wollten. Unter den Beurteilungen verschiedener Völker, welche der Verfasser angestellet, ist insbesondere die Beurteilung der Chinesen und der alten lacedämonischen Republik ungemein lesenswürdig. Er behauptet von der letztern, daß viele Gesetze des Lykurgs allzu besonders gewesen wären und daß die Tugenden der Spartaner nicht allezeit aus den besten Grundsätzen geflossen wären. Es war, sagt er, allzu viel Kunst und Gezwungenheit dabei. Es war Schminke; freilich die schönste von der Welt, weil sie von Griechen und Philosophen war gemacht worden; aber es war doch Schminke! Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 1 Rthlr.

[3. Stück, vom 6. Januar.]

Bald wird in Frankreich die Profession eines Sittenlehrers die Profession eines Wagehalses werden. Schon wieder eine „Moral", die man in Paris verbrannt hat! Hier ist der Titel:

L'ecole de l'homme, ou Parallele des portraits du siecle et des tableaux de l'Ecriture sainte. Ouvrage moral, critique et anecdotique. En III Tomes. In 8vo.

Der Verfasser hat sich seine glücklichen Vorgänger in moralischen Schilderungen nicht abschrecken lassen. Auch nach einem Bruyère, Claville und Panage glaubt er etwas Neues sagen zu können. Ihre Werke, behauptet er, hätten bloß die Kraft, einen artigen Mann oder aufs höchste einen ehrlichen Mann zu bilden; er aber wolle nächst diesen einen Christen zu bilden suchen. Und in der That, darinne geht er von allen jetzt lebenden französischen Witzlingen ab; er zeigt es auf allen Seiten, daß er Religion habe, daß er sie seinen Lesern einzuflößen suche, daß er überführet sei, nur sie gebe allen guten Eigenschaften den wahren Wert, nur durch sie allein könne man ein rechtschaffener Vater, ein rechtschaffener Sohn, ein rechtschaffner Ehemann, ein rechtschaffner Freund, ja sogar ein rechtschaffner Liebhaber sein. Und das Werk eines solchen Schriftstellers, wird man sagen, ist verbrannt worden? Nicht allein, man hat sogar den Verfasser, welcher ein Soldat unter der königlichen Garde, Namens Gesnard, sein soll, ins Gefängnis gesetzt, wo er sein Schicksal zu erwarten hat. Warum hat er mit aller Gewalt ein Lucil werden wollen, von welchem Horaz sagt:

Primores populi rapuit, populumque tributim,
Scilicet uni aequus virtuti atque ejus amicis.

Eine Menge satirischer Schilderungen, in welchen man beinahe den ganzen Parisischen Hof und wer weiß was noch für hohe Häupter finden will, sind die Ursache seines Unglücks. Aber soll denn ein Sittenlehrer nicht nach dem Leben schildern? Sollen denn alle seine Gemälde ohne Aehnlichkeit sein? Und wann er auch niemanden zu treffen Willens hat, so darf er nur die allergroteskesten Figuren von Narren auf das Papier werfen und die Anwendung dem Leser überlassen: er wird gewisse Personen vor den Augen müssen gehabt haben, wann er das Gegenteil auch beschwören wollte. Derjenige also hätte das Unglück des Verfassers verdient, welcher seinem Werke einen Schlüssel beigefügt hat, welcher der Verleumdung vielleicht die Geheimnisse aufschließen soll, wo der Verfasser keine wissen will. Unterdessen wird er gewiß mehr Leser anlocken, als es die strenge Moral des Verfassers würde gethan haben. Kostet in den Vossischen Buchläden 16 Gr.

[10. Stück, vom 23. Januar.]

Gründliche **Bemühungen des vernünftigen Menschen im Reiche der Wahrheit**, den Verehrern des Wahren mitgetheilt von Christian Ernst **Simonetti**. Frankfurt an der Oder bei Joh. Chr. Kleyb. 1752. In 8vo. 1 Alph. 3 Bogen.

Unter diesem Titel hat es dem berühmten Hrn. Verfasser gefallen, der Welt eine Vernunftlehre mitzuteilen. Er ist neu, wird man sagen, aber für das darinne Abgehandelte viel zu weitläuftig. Hierauf wissen wir nichts zu antworten, weil er in dem Werke selbst nirgends gerettet wird; es müßte denn dieses sein, was man dem Leser in der Vorrede zu verstehen gibt, daß nämlich der Herr Verfasser dem vernünftigen Menschen in seinen Bemühungen im Reiche der Wahrheit künftig weiter folgen wolle, das ist, daß er unter diesem Titel einen ganzen philosophischen Kursum schreiben wolle. Und alsdann wird man weniger darwider einzuwenden haben. Von der Ausführung wird ein verständiger Leser dasjenige zu sagen gedrungen sein, was man von allen Simonettischen Schriften schon längst gesagt hat, daß sie in einer schönen Schreibart, in einer ungezwungenen Lebhaftigkeit und in einer Ordnung abgefaßt sind, welche der Verfasser mehr in dem Kopfe als auf dem Konzepte gehabt hat. Diejenigen, welche viel neue Wahrheiten hier von ihm verlangen, sind sehr abgeschmackt. Das Neue sollte uns in den spekulativischen Teilen der Weltweisheit allezeit verdächtig sein. Genug, wann ein Schriftsteller, welchen seine äußerlichen Umstände in ein schon von vielen durchforschtes Feld nötigen, zeigt, daß er nicht bloß nachbete, daß er es selbst durchgeforscht habe, gesetzt auch, er habe nicht mehr erforscht als seine Vorgänger. Die

Wahrheit gewinnt nicht allein durch neue Entdeckungen, sondern auch durch die verschiedenen Arten, sie vorzutragen. Kostet in den Vossischen Buchläden 9 Gr.

[14. Stück, vom 1. Februar.]

Abhandlungen zum Behuf der **schönen Wissenschaften** und der **Religion,** von Carl Ludewig **Muzelius,** Diener am Worte Gottes in Prenzlow, Mitglied der Deutschen Gesellschaft in Königsberg. Erster Theil. Stettin und Leipzig bei J. Fr. Kunkel. 1752. In 8vo. auf 10 Bogen.

Der Herr Verfasser fängt hiermit an, seine zu verschiedenen Zeiten über verschiedene Gegenstände ausgearbeiteten Abhandlungen zu sammeln und der Welt teilweise zu schenken. Sie erhält vors erste folgende, welche alle lesenswürdig sind und sowohl von der richtigen Art, zu denken, als von der ungekünstelten Beredsamkeit ihres Urhebers deutliche Beweise ablegen: 1) „Der Redner nach dem Muster der Natur." Sollte sich der Herr Verfasser nicht irren, wann er, wo nicht sich, doch den Hrn. Batteux zu dem Erfinder des Grundsatzes in den schönen Wissenschaften: Ahme der Natur nach, macht? Wir glauben ihn schon bei dem Aristoteles und Horaz gefunden zu haben, die ihn aber bei ihren Regeln in der allgemeinen Empfindung der Leser mehr voraussetzen als erweisen. Ueberhaupt scheint er uns viel zu entfernt zu sein, um in der Ausführung einem Anfänger nützlich sein zu können. Was würde man von einem Schuster denken, welcher seinem Lehrjungen alle Handgriffe aus dem Grundsatze seines Handwerkes herleiten wollte: Jeder Schuh muß dem Fuße passen, für den er gemacht ist? Der dümmste Junge würde ihm antworten: Das versteht sich. 2) „Die Harmonie der Gesichtszüge mit den menschlichen Neigungen, versuchsweise erklärt." 3) „Ein Brief über eine gewisse Linde, so die Eigenschaften eines Thermometers hat." 4) „Die Harmonie der Sprache mit dem Charakter eines Volks." 5) „Eine Predigt über das Gewitter." Kostet in den Vossischen Buchläden 3 Gr.

[53. Stück, vom 3. Mai.]

Versuch einer Theorie **von dem Menschen und dessen Erziehung.** Nebst einer Vorrede Sr. Hochwürden, des Herrn Oberconsistorialraths und Inspector Baumgarten's. Berlin, zu finden bei sel. Joh. Jak. Schützens Wittwe. 1753. In 8vo. 14 Bogen.

Ob wir gleich an guten Schriften von der Erziehung keinen Mangel haben, so ist doch auch die gegenwärtige nichts weniger als

überflüssig, weil Herr Engel, welches der Name des Verfassers ist, hin und wieder in der That neue Wege geht. Sie hat zween Teile, deren einer von der allgemeinen Natur, der andre von der besondern Natur eines Kindes handelt. Man wird überall einen Schriftsteller wahrnehmen, welchem das Denken nicht fremd ist, und vielleicht denkt er für manche nur allzu viel. So viel wollen wir selbst gestehen, daß wir in dem Wahne sind, eine so gemeinnützige Materie müsse etwas faßlicher abgehandelt werden. Er verbirgt sich oft in einem Rauche, in welchem man ihn ganz und gar verlieren würde, wann sein Geist nicht ruckweise in prächtigen Flammen hervorbräche. Und eben dieser Rauch ist es, welcher uns verhindert, einen ordentlichen Auszug aus seiner Theorie mitzuteilen. Einzele vortreffliche Gedanken daraus anzuführen, würde zwar sehr leicht sein, aber eben deswegen, weil es leicht ist, wollen wir es nicht thun. Kostet in den Vossischen Buchläden 6 Gr.

[100. Stück, vom 21. August.]

Hr. Peter Renatus **le Bossu** Abhandlung **vom Heldengedichte,** nach der neusten französischen Ausgabe übersetzt und mit einigen kritischen Anmerkungen begleitet von D. Johann Heinrich Z**, nebst einer Vorrede Hrn. G. Friedrich Meier's 2c. Halle bei Chr. Pet. Franken. In 8vo. 1 Alph. 8 Bogen.

Dieses vortreffliche Werk kam zu einer Zeit an das Licht, als Frankreich mit Heldengedichten recht überschwemmt war. Die Chapelains, die des Marets, die Perraults, die Saint Amants glaubten Meisterstücke geliefert zu haben, welche mit den ewigen Gedichten eines Homers und Virgils um den Vorzug stritten. Ihr Stolz und ihre Verdienste schienen so schlecht zusammenzupassen, daß sich die damals lebenden wahren Kunstrichter nicht einmal die Mühe nehmen wollten, sie zurechte zu weisen. Boileau selbst that nichts, als daß er sie dem Gelächter preisgab, indem er ihnen mehr Satire als Gründlichkeit entgegensetzte. Der einzige Bossu unterzog sich der Arbeit, die Regeln des Heldengedichts aus den Alten für sie aufzusuchen und durch bloße Auseinandersetzung derselben sie stillschweigend ihre Schwäche sehn zu lassen. Die Aehnlichkeit, welche der Hr. D. Z** zwischen den damaligen und jetzigen Zeiten in Absicht auf den deutschen Parnaß findet, ist sehr in die Augen leuchtend, und durch eben diese Aehnlichkeit rechtfertiget er seine Uebersetzung, wenn man anders die Uebersetzung eines vortrefflichen Werks zu rechtfertigen braucht. Wir wollen zum Lobe desselben weiter nichts sagen, als daß es denjenigen, welche nur einigermaßen von der allervollkommensten Art der Gedichte kunstmäßig reden wollen, unentbehrlich ist. Der Hr. Uebersetzer hat es ihnen durch

verschiedene Anmerkungen, welche größtenteils nichts als kleine Anwendungen auf einige unserer neusten deutschen Heldendichter enthalten, noch brauchbarer gemacht. Sein Verfahren scheint uns übrigens sehr klug, daß er keinen tadelt als die Verfasser des „Messias" und „Noah" und sich für die Empfindlichkeit der andern, so viel möglich, in acht nimmt. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 18 Gr.

[101. Stück, vom 23. August.]

Aristoteles' Dichtkunst, ins Deutsche übersetzt, mit Anmerkungen und besondern Abhandlungen versehen von Michael Conrad Curtius, der Königl. Deutschen Gesellschaft in Göttingen Mitgliede. Hannover, verlegt's Joh. Chr. Richter. 1753. In 8vo. 1 Alph. 5 Bogen.

Unter allen Schriften des Aristoteles sind seine „Dichtkunst" und „Redekunst" beinahe die einzigen, welche bis auf unsre Zeiten ihr Ansehen nicht nur behalten haben, sondern noch fast täglich einen neuen Anwachs desselben gewinnen. Ihr Verfasser muß notwendig ein großer Geist gewesen sein; man überlege nur dieses. Kaum hörte seine Herrschaft in dem Reiche der Weltweisheit auf, als man durch diesen erloschenen Glanz einen andern in ihm entdeckte, den kein Araber und kein Scholastiker wahrgenommen hatte: man erkannte ihn als den tiefsten Kunstrichter, und seit der Zeit herrscht er in dem Reiche des Geschmacks unter den Dichtern und Rednern eben so unumschränkt als ehedem unter seinen Peripatetikern. Seine „Dichtkunst", oder vielmehr das Fragment derselben, ist der Quell, aus welchem alle Horaze, alle Boileaus, alle Hedelins, alle Bodmers, bis sogar auf die Gottschede, ihre Fluren bewässert haben. Dieser hat uns schon seit vielen Jahren auf eine deutsche Uebersetzung derselben warten lassen, und warum er sich endlich doch einen andern damit hat zuvorkommen lassen, können wir nicht sagen, es müßte denn die griechische Sprache und seine eigne „Dichtkunst", welche keine weder über sich noch neben sich leiden will, daran schuld sein. Herr Curtius besitzt alle Eigenschaften, welche zu Unternehmung einer solchen Arbeit erfordert wurden: Kenntnis der Sprache, Kritik, Litteratur und Geschmack. Seine Uebersetzung ist getreu und rein, seine Anmerkungen sind gelehrt und erläutern den Text hinlänglich, und seine eigne Abhandlungen enthalten sehr viele schöne Gedanken von dem Wesen und dem wahren Begriffe der Dichtkunst, von den Personen und Handlungen eines Heldengedichts, von der Absicht des Trauerspiels, von den Personen und Vorwürfen der Komödie, von der Wahrscheinlichkeit und von dem Theater der Alten. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 16 Gr.

[122. Stück, vom 11. Oktober.]

Pensées de Seneque, recueillies par M. Angliviel de la Beaumelle, Professeur royal en langue et belles lettres françoises dans l'Université de Copenhague, et traduites en François, pour servir à l'education de la Jeunesse. Nouvelle Edition. En II Parties. A Gotha chez Mevius. 1754. In 8vo. 1 Alph. 4 Bogen.

Die Gelehrten sind in ihren Urteilen über den Seneca nach ihrer Gewohnheit ungemein uneinig. Einige halten ihn für einen eben so großen Redner als Weltweisen, andre wollen ihn für keines von beiden halten und machen, wenn es hoch kommt, einen philosophischen Deklamator aus ihm. Doch kommen beide darinnen überein, daß es ihm an glänzenden Gedanken und an den Schönheiten des Ausdrucks wenige zuvor gethan haben und daß, wann er als der Vater einer ganz neuen Beredsamkeit den Geschmack an der einzigen wahren verdrängt habe, es weniger ihm selbst, als seinen Nachahmern, welche sich bloß in seine Fehler verliebt zu haben schienen, zuzuschreiben sei. Da er übrigens nach dem Urteile der Billigsten sich nicht überall gleich bleibt, da er sich oft in einem Schwalle von schönen Worten verwickelt und das Gründliche dem Reizenden nicht selten nachsetzt, so kann man leicht urteilen, daß er durch einen Auszug mehr gewinnen als verlieren muß. Der Herr Beaumelle ist nicht der erste, der diese Arbeit unternimmt; er hätte aber leicht einer von den Glücklichsten sein können, wenn er nicht auch von den Vorurteilen aller französischen Ueberseter eingenommen wäre, welche sich mehr mit ihrer Urschrift um die Wette zu denken, als sie getreulich auszudrücken bestreben. Wir wollen es also andern auszumachen überlassen, ob diese Gedanken mehr dem Beaumelle als dem Seneca gehören, und wollen nur bloß noch erinnern, daß die erste Ausgabe derselben schon 1749 in Kopenhagen erschienen und daß er sie überhaupt unter 13 Abschnitte gebracht, welche von Gott, von der Vorsehung, von dem Menschen, von der Tugend, von dem Gewissen, von den Leidenschaften, von dem glücklichen Leben, von der Weltweisheit, von der Beständigkeit des Weisen, von der Muße des Weisen, von der Kürze des Lebens, von dem Zorn und von der Seelenruhe handeln. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 16 Gr.

[142. Stück, vom 27. November.]

Le Papillon qui mord; nouveau Lucien en douze Dialogues suivis d'une lettre à Mr. Ouf par Mr. **Beryber.** A Berlin chez Chr. Fr. Voss. 1753. In 12mo. 17 Bogen.

Wann wir es darauf ankommen ließen, was sich die Leser unter diesem Titel vorstellen wollten, so zweifeln wir sehr, ob viele auf den rechten Punkt kommen würden. Es sind zwölf Gespräche, welche nach Art des kleinen Herodots von sehr wichtigen Materien handeln und nichts Geringeres als die Verteidigung der natürlichen und geoffenbarten Religion zum Zwecke haben. Der Verfasser hat darinne besonders mit dem Marquis d'Argens, mit dem Hrn. von Voltaire, mit dem Verfasser der „Sitten", dem Verfasser des „Geistes der Gesetze" und einigen andern zu thun, welche das Unglück gehabt haben, oft unter der Larve der Philosophie sehr unphilosophische Sätze zu behaupten. Er ist aber dabei ein wahrer Schmetterling, welcher von einem Gegenstande auf den andern flattert und diese Flatterhaftigkeit nur dadurch entschuldigen kann, daß alle diese Gegenstände Blumen sind. So macht er zum Exempel bei Gelegenheit des Vorwurfs, daß die sogenannten starken Geister sehr kleine Helden in der Geschichte zu sein pflegten und oft die unsinnigsten historischen Fehler begingen, eine Ausschweifung auf das Jahrhundert Ludewigs des Vierzehnten, welche durch mehr als ein Gespräch dauert und in der That lesenswürdige Anmerkungen enthält. Die Gespräche selbst werden von einem Marquis und einem Weltweisen geführt, und vielleicht wird mancher Leser dabei wünschen, daß der Verfasser diese Namen verwechselt und den Marquis zum Philosophen und den Philosophen zum Marquis möchte gemacht haben, weil es sich nach der gemeinen Art zu denken besser für einen Marquis als für einen Philosophen schickt, die Sprache eines abgeschmackten Freigeistes zu führen. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 10 Gr.

1754.

[22. Stück, vom 19. Februar.]

Abhandlungen zum Behuf der **schönen Wissenschaften** und der **Religion** von Carl Ludwig **Muzelius**, Diener am Worte Gottes bei der evangelisch-reformirten Gemeine zu Prenzlau. Anderer Theil. Stettin und Leipzig bei Kunkel. 1753. In 8vo. 10 Bogen.

Da wir vor geraumer Zeit des ersten Teiles dieser Abhandlungen mit Ruhm gedacht haben, so müssen wir uns jetzt das Ver-

gnügen machen, unsern Lesern auch den gegenwärtigen zweiten Teil anzupreisen. Den meisten Raum desselben nimmt eine Abhandlung von der Weisheit Gottes bei der Zulassung des Unglaubens und der Irrtümer ein, welche ungemein gründlich und erweckend geschrieben ist. Auf diese folgt die Beantwortung eines Zweifels aus der Lehre vom Seelenschlafe, und den Beschluß macht eine kurze Untersuchung, wie es zugehe, daß einige Vögel, z. E. Lerchen, ihre Nester und Eier, wovon sie sich doch des Futters halber gar oft weit entfernen müssen, sogleich wiederfinden, da doch ein Mensch solches nicht zu thun vermag .... Als wir den ersten Teil dieser Abhandlungen gedachtermaßen anführten, brachten wir eine flüchtige Gedanke bei, von welcher es uns ein wenig befremdet, daß sie der Herr Pastor auf der falschen Seite genommen hat. Auf seine Erinnerungen, die er deswegen in der Vorrede macht, müssen wir uns erklären, daß wir von dem Werte des Satzes: Ahme der Natur nach! sehr wohl überzeugt sind, in soferne man ihn nämlich als den Grund braucht, alle Regeln der schönen Wissenschaften in einem kritischen Zusammenhange auf denselben zu bauen, nicht aber, insoferne man ihn, zum Exempel einem Anfänger in der Dichtkunst, als einen Leitfaden empfehlen will. Alsdann nur, wiederholen wir nochmals, ist er viel zu weit entfernt, als daß er ihm bei allen einzeln Fällen aus den vorkommenden Schwierigkeiten helfen könne. Uebrigens haben wir die Erfindung desselben weder dem Herrn Pastor noch dem Herrn Batteux dadurch absprechen wollen, wenn wir behauptet, daß schon Aristoteles und Horaz seiner gedacht hätten. Wir haben damit weiter nichts sagen wollen als dieses, daß es schon die Alten eingesehen, wie die schönen Wissenschaften alle darauf beruhten, ohne ihn deswegen ihren Lehrlingen überall zu einer Richtschnur zu geben, die sie ohne nähere Regeln sehr oft würde verführet haben. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 4 Gr.

[65. Stück, vom 30. Mai.]

Zergliederung der Schönheit, die schwankenden Begriffe von dem Geschmacke festzusetzen, geschrieben von Wilhelm **Hogarth**. Aus dem Englischen übersetzt von C. Mylius. London bei And. Linde. 1754. In 4to. auf 20 Bogen nebst zwei großen Kupfertafeln.

Herr Hogarth ist unstreitig einer der größten Maler, welche England jemals gehabt hat. Was ihn besonders berühmt gemacht, ist dieses, daß er in alle seine Gemälde eine Art von satirischer Moral zu bringen gewußt, die das Herz an dem Vergnügen der Augen teilzunehmen nötiget. Natur, Leben und Reiz hat man durchgängig darinne bewundert und diese bei ihm für die Wirkungen

eines glücklichen Genies gehalten, bis er in dem gegenwärtigen Werke zeigte, daß auch ein tiefes Nachdenken über die Gegenstände seiner Kunst damit verbunden gewesen. Und diesem Nachdenken eben haben wir eine Menge neuer Ideen zu danken, die in der ganzen Materie von der Schönheit ein Licht anzünden, das man nur von einem Manne erwarten konnte, dem auf der Seite des Gelehrten eben so wenig als auf der Seite des Künstlers fehlte. Er hat seine Schrift in siebenzehn Hauptstücke abgeteilt. In den ersten sechsen handelt er von den schon bekannten Gründen, von welchen man durchgängig zugesteht, daß sie, wenn sie wohl vermischt werden, allen Arten von Zusammensetzungen Annehmlichkeit und Schönheit geben. Diese Gründe sind: die Richtigkeit, die Mannigfaltigkeit, die Gleichförmigkeit, die Einfachheit, die Verwicklung und die Größe, welche alle bei Hervorbringung der Schönheit zusammenwirken, indem sie einander gelegentlich verbessern und einschränken. In dem siebenten Hauptstücke wendet er sich zu den Linien, in welche alle Formen eingeschlossen sein müssen, und findet, daß die wellenförmige Linie die wahre Linie der Schönheit, und die Schlangenlinie die wahre Linie des Reizes sei. Auf der Betrachtung dieser beiden Linien beruht das ganze Hogarthsche System von der Schönheit. Er zeigt nämlich, wie aus ihrer Zusammensetzung alle angenehme Formen entstehen, und wie wunderbar sie besonders in dem Meisterstücke aller sinnlichen Schönheit, in dem menschlichen Körper angebracht sind. Auch in den übrigen Hauptstücken, wo er von den Verhältnissen, von dem Lichte und Schatten und von den Farben redet, zeigt er ihren Einfluß, welcher sich besonders in dem 16ten Hauptstücke, von der Stellung, am meisten äußert. Man darf nicht glauben, daß bloß Maler und Bildhauer oder Kenner dieser beiden Künste das Hogarthsche Werk mit Nutzen lesen können. Auch Tanzmeister, Redner und Schauspieler werden die vortrefflichsten Anmerkungen darinnen finden und noch mehrere durch kleine Anwendungen selbst daraus ziehen können. Ja, sogar Dichter und Tonkünstler werden vermöge der Verbindung, welche alle schönen Künste und Wissenschaften unter einander haben, ähnliche Gründe der Schönheit in den Werken des Geistes und der Töne darinne entdecken und ihren schwankenden Geschmack auf feste und unwandelbare Begriffe zurückbringen lernen. Die zwei darbei befindlichen Kupfertafeln sind von der eignen Hand des Herrn Hogarths, die ihnen mit Fleiß nicht mehr Schönheit gegeben hat, als sie zum Unterrichten nötig haben. Von der Güte der Uebersetzung dürfen wir hoffentlich nicht viel Worte machen, da sie sich von einem Manne herschreibt, der selbst mit dem Schönen in der Natur und Kunst bekannt war und den wir zu beider Ausbreitung viel zu zeitig verloren haben. Sein Aufenthalt in London verschaffte ihm Gelegenheit, den Herrn Hogarth selbst bei der Uebersetzung zu Rate zu ziehen, welches er auch so oft gethan zu haben versichert, daß man seiner Uebersetzung dadurch eine Art von Authen-

tizität beilegen kann. Kostet in der Vossischen Buchhandlung hier und in Potsdam 5 Thlr.

[76. Stück, vom 25. Juni.]

Wir haben vor weniger Zeit der Hogarthschen Zergliederung der Schönheit ꝛc. gedacht und sie als ein Werk, das voll neuer Gedanken sei, angepriesen. Wir haben gesagt, daß es ein Lehrgebäude enthalte, welches einzig und allein geschickt ist, die verschiedenen Begriffe der Menschen von dem, was gefällt, auf etwas Gewisses zu bringen und das elende Sprichwort, daß man über den Geschmack weder streiten könne noch dürfe, aus dem Munde des Pöbels und der Gelehrten zu verbannen. Es enthält, wie wir berührt haben, keine leeren und unfruchtbaren Betrachtungen, die mit Recht den Namen Grillen verdienen, wenn sie keine praktische Anwendung leiden, sondern der Nutzen desselben erstreckt sich so weit, als sich das Schöne der Formen erstreckt. Alle Künste und Wissenschaften, die sich damit beschäftigen, werden ein neues Licht daraus entlehnen können. Der Philosoph, der Naturalist, der Antiquar, der Redner auf der Kanzel und auf der Bühne, der Maler, der Bildhauer, der Tänzer haben es fast für ein unentbehrliches Buch zu betrachten. Doch nicht sie allein, sondern auch alle, welche sich mit dem Titel der Kenner begnügen lassen, aber oft von Dingen, wobei es auf die Nachahmung der schönen Natur ankommt, so unbestimmte und widersprechende Urteile fällen, daß sie den Mangel an festen und sichern Begriffen nur allzu deutlich verraten. Ja, es fehlt nicht viel, so wird der Nutzen des Hogarthschen Systems auch bis auf das Reich der Mode auszudehnen sein, so daß man auch da, wo man sonst nichts als gelegentlichen Eigensinn wahrnahm, durch Hilfe desselben etwas Gewisses wird angeben können. Man wird angemerkt haben, daß die deutsche Uebersetzung dieses vortrefflichen Werks, welche Herr Mylius in London besorgt hat, sehr teuer sei. Sie beträgt außer 2 Kupfertafeln nicht mehr als 22 Bogen in Quart und kostet gleichwohl nicht weniger als fünf Thaler; ein Preis, der ohne Zweifel die allgemeine Brauchbarkeit desselben sehr verhindern muß. In dieser Betrachtung hat sich der Verleger dieser Zeitungen entschlossen, einen neuen verbesserten Abdruck den Liebhabern in die Hände zu liefern und einen Thaler Vorschuß darauf anzunehmen, für welchen er ihnen in sechs Wochen ohne einigen Nachschuß eingehändiget werden soll. Die Kupfer werden bereits mit möglichster Sorgfalt gestochen, und man schmeichelt sich, daß man auch sonst mit dem Aeußern zufrieden sein werde. Nach Verlauf gedachter sechs Wochen wird das Werk unter 2 Thalern nicht zu bekommen sein. Einen verbesserten Abdruck wird man es deswegen mit Recht nennen können, weil man ihm durch verschiedne kleine Veränderungen im Stile diejenige Deutlichkeit gegeben hat, die ihm an vielen Stellen zu fehlen schien. Auch wird man als

eine kleine Vermehrung die aus dem Französischen übersetzte Erklärung der Hogarthschen satirischen Gemälde beifügen. Ein mehreres kann man aus der gedruckten Nachricht ersehen, welche in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam ohne Entgelt ausgegeben wird.

[80. Stück, vom 4. Juli.]

Nachricht von einem neuen Abdrucke der Hogarthschen Zergliederung der Schönheit ꝛc. Wenn irgend ein neues Werk viele Lobsprüche erhalten und noch mehrere verdient hat, so ist es gewiß des Herrn Hogarths „Analysis of Beauty“ (Zergliederung der Schönheit ꝛc.). Die gelehrten Tagebücher und Zeitungen haben seiner schon zu oft gedacht, als daß der Inhalt nicht den Meisten schon bekannt sein sollte. Hr. Hogarth hatte das Schöne der Formen als den Gegenstand seiner Kunst auch zum Gegenstande seines philosophischen Nachdenkens gemacht und war endlich auf ein Lehrgebäude gekommen, welches einzig und allein geschickt ist, die verschiedenen Begriffe der Menschen von dem, was gefällt, auf etwas Gewisses zu bringen und das elende Sprichwort, daß man über den Geschmack weder streiten könne noch dürfe, aus dem Munde des Pöbels und der Gelehrten zu verbannen. Ihm werden wir es also zu verdanken haben, wenn man bei dem Worte schön, das man täglich tausend Dingen beilegt, künftig eben so viel denken wird, als man bisher nur empfunden hat. Es enthält aber dieses Werk des Hrn. Hogarths keine leeren und unfruchtbaren Betrachtungen, die mit Recht den Namen Grillen verdienen, wenn sie keine praktische Anwendung leiden, sondern der Nutzen desselben erstreckt sich so weit, als sich das Schöne der Formen erstreckt. Alle Künste und Wissenschaften, die sich damit beschäftigen, werden ein neues Licht daraus entlehnen können. Der Philosoph, der Naturalist, der Antiquar, der Redner auf der Kanzel und auf der Bühne, der Maler, der Bildhauer, der Tänzer haben es fast für ein unentbehrliches Buch zu betrachten. Doch nicht sie allein, sondern auch alle, welche sich mit dem Titel der Kenner begnügen lassen, aber oft von Dingen, wobei es auf die Nachahmung der schönen Natur ankommt, so unbestimmte und widersprechende Urteile fällen, daß sie den Mangel an festen und sichern Begriffen nur allzu deutlich verraten. Ja, es fehlt nicht viel, so wird der Nutzen des Hogarthschen Systems auch bis auf das Reich der Mode auszudehnen sein, so daß man auch da, wo man sonst nichts als gelegentlichen Eigensinn wahrnahm, durch Hilfe desselben etwas Gewisses wird angeben können. Man weiß, daß Hr. Mylius bei seinem Aufenthalte in England dieses Hogarthsche Werk unter der Aufsicht des Verfassers ins Deutsche übersetzt hat. Die Uebersetzung ist in London gedruckt und beträgt außer den zwei großen Kupfertafeln nicht mehr als 22 Bogen in Quart. Gleichwohl aber kostet sie weniger nicht als fünf Thaler, welches ohne Zweifel ein Preis

ist, der die allgemeine Brauchbarkeit derselben sehr verhindert. Was aber nutzt das vortrefflichste Buch, wenn es nicht allen denen in die Hände kommen kann, die es mit Vorteil zu brauchen imstande sind? Ich habe mich daher entschlossen, diese Myliussische Uebersetzung der Welt durch einen neuen verbesserten Abdruck zu überliefern, und mache in dieser Absicht bekannt, daß er in einer Zeit von sechs Wochen wird an das Licht treten können. Die Kupfer werden bereits mit der größten Sorgfalt nachgestochen, und ich schmeichle mir im voraus, daß man sowohl mit diesen als mit dem Aeußerlichen des Drucks zufrieden sein soll. Als eine kleine Vermehrung wird man noch eine aus dem Französischen übersetzte Erklärung der Hogarthschen satirischen Gemälde beifügen. Zu mehrerer Bekanntmachung des Werks bin ich gesonnen, bis zu Ablauf dieser sechs Wochen einen Thaler Vorschuß anzunehmen, für welchen es zu gesetzter Zeit den Herrn Pränumeranten ohne einigen Nachschuß eingehändiget werden soll. Nach Verlauf dieses Termins werde ich es unter zwei Thaler nicht verlassen können. Die Liebhaber werden sich deswegen an mich selbst hier und in Potsdam oder an jede Buchhandlung, die ihnen ihres Orts am nächsten ist, zu wenden belieben. Für diejenigen, welche allzu weit entfernt sind, wird man auch in Ansehung des Termins gehörige Nachsicht zu haben nicht unterlassen. Berlin, den 1. Julius 1754.

Ch. Fr. Voß.

[97. Stück, vom 13. August.]

Der neue Abdruck der Hogarthschen **Zergliederung der Schönheit** ist nunmehr versprochnermaßen fertig geworden. Wir finden nicht nötig, zum Lobe des Werks selbst nochmals etwas beizubringen; wir wollen nur bemerken, was man bei dieser neuen Ausgabe geleistet hat. Was die Kupfer anfangs anbelangt, so wird man finden, daß sie so sorgfältig und glücklich nachgestochen worden, als man es nur immer von einer Kopie verlangen kann. Der Text selbst ist nicht nur hin und wieder in Ansehung der Schreibart verbessert worden, sondern hat auch eine kleine Vermehrung erhalten, welche in den übersetzten Briefen des Herrn Rouquets bestehet, worinne er eine Erklärung über die vornehmsten Kupferstiche des Herrn Hogarths erteilt. Die Liebhaber, welche darauf pränumeriert haben, werden es selbst am besten beurteilen können, ob man ihre Hoffnung hinlänglich erfüllt hat. Sie werden ihre Exemplare für die Zurücksendung der Scheine in den Vossischen Buchläden abfordern lassen, allwo es diejenigen, die sich des Weges der Pränumeration nicht zu bedienen beliebt haben, für 2 Rthlr. bekommen können.

[98. Stück, vom 15. August.]

Die ganze **Aesthetik in einer Nuß,** oder Neologisches Wörterbuch; als ein sichrer Kunstgriff, in 24 Stunden ein geistvoller Dichter und Redner zu werden und sich über alle schale und hirnlose Reimer zu schwingen. Alles aus den Accenten der heil. Männer und Barden des jetzigen überreichlich begeisterten Jahrhunderts zusammengetragen und den größten Wortschöpfern unter denselben aus dunkler Ferne geheiliget von einigen demüthigen Verehrern der sehraffischen Dichtkunst. 1754. In 8vo. 1 Alph. 10 Bogen.

Dieser Titel ist hoffentlich lang und närrisch genug, um einen hinlänglichen Begriff von dem Buche selbst zu machen. Wenn man es eine Nachahmung des französischen „Dictionnaire Neologique“ nennen will, so vergesse man nur nicht, es eine elende Nachahmung zu nennen, so wie man sie von einem geschwornen Gottschedianer erwarten konnte. Wir machen uns Hoffnung, diese Scharteke in dem nächsten Stücke des Neuesten aus der anmutigen Gelehrsamkeit etwan folgendermaßen angepriesen zu finden: „Endlich einmal ist ein Patriot unter uns aufgestanden, welcher den deutschen Sprachverderbern den Text gelesen und zur Rettung meiner Ehre bewiesen hat, daß alle diejenigen Ochsen sein müssen, welche an Hallern, Bodmern und Klopstocken einen Geschmack finden. Man kann ihm für seinen rühmlichen Eifer, meine ‚Sprachkunst‘ den Dichtern als das Einzige anzupreisen, wider welches sie nicht sündigen dürfen, nicht genug danken. Ein grammatikalischer Fehler, und wenn er auch oft nur auf einen Druckfehler hinauslaufen sollte, ist ihm, wie billig, ein Schandfleck, der alle Schönheit des Gedanken vernichtet, von welcher ich längst gesagt habe, daß sie einzig und allein auf die richtigen, fließenden und gewöhnlichen Ausdrücke ankomme, wie ich sie in meinen Werken habe, die in jeder Art, ohne Ruhm zu melden, Muster sein können. Mit dem Geiste der Satire ist unser Verfasser vortrefflich ausgerüstet: er schreibt in Tag hinein, er schimpft, er macht Zoten, welches ich alles denjenigen kraft meiner Diktatur erlaube, die sich meiner gerechten Sache annehmen. Nunmehr habe ich, Gott sei Dank, noch Hoffnung, daß unser Herrmann über den Messias, meine Gedichte über Hallers, Grimms Tragödien über Schlegels, Lichtwers Fabeln über Gellerts, meine ‚Atalanta‘ über Rosts ‚Schäfergedichte‘ und alle Geburten meiner getreuen Schüler über alle Werke derjenigen, die meinen Namen nicht anbeten, siegen werden. Ich wünsche dieses herzlich zur Ehre des gesamten Vaterlandes und will in guter Hoffnung auch diese Monatschrift mit einigen Artikeln aus angezogenem Buche bereichern.“ —— Das mag er thun; wir wollen weiter davon nichts sagen, als daß es 12 Gr. kostet und in den Voßschen Buchläden hier und in Potsdam zu haben ist.

[120. Stück, vom 5. Oktober.]

Gründliche Bemühungen des vernünftigen Menschen im Reiche der Wahrheit. Den Verehrern der Wahrheit mitgetheilet von Christ. Ernst **Simonetti.** Zweiter Theil. Frankfurt a. d. O. bei Joh. Ch. Kleyb. 1754. In 8vo. 1 Alph. 16 Bogen.

Vor einiger Zeit gab der berühmte Verfasser unter ebendiesem Titel eine Vernunftlehre heraus, und jetzt ist es eine Metaphysik, die er uns darunter vorlegt. Ohne Zweifel hat er vor, uns die ganze Philosophie unter so einer allgemeinen bescheidenen Aufschrift zu liefern, und es kann nicht fehlen, daß die Welt auch nicht diese seine Arbeit wie alle übrigen mit Dank aufnehmen werde. Er bekennet von sich, daß er in der Weltweisheit dem verewigten Wolff ohne Sektiererei folge, und preiset die Vorsicht, daß er seine Geburtszeit in den Zeitlauf dieses unsterblichen Mannes habe fallen lassen, um von ihm gebildet zu werden. Gleichwohl aber geht er in verschiednen Dingen von ihm ab, wie es einem Gelehrten anständig ist, der seinen Beifall nicht der Person, sondern den Gründen schenket; und wenn er weiter nichts zu suchen gestehet, als durch einen deutlichen und überzeugenden Vortrag der Wahrheit Freunde und Verehrer zu gewinnen, so liegt es ohne Zweifel nur an seiner Bescheidenheit, daß er nicht eben so wohl als andere die Grenzen der menschlichen Erkenntnis erweitern zu wollen von sich rühmt. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 16 Gr.

1755.

[25. Stück, vom 27. Februar.]

Du Hazard sous l'Empire de la Providence, pour servir de préservatif contre la Doctrine du Fatalisme moderne, par Mr. de **Prémontval.** A Berlin aux depens de J. C. Klüter. 1755. In 8vo. 10 Bogen.

Der Herr von Prémontval, dessen Tiefsinnigkeit die Welt nun schon aus mehr als einer Schrift kennet, fängt in der gegenwärtigen an, einen großen Teil derjenigen Zweifel aufzulösen, die er selbst wider die Freiheit vorgetragen hat. Wenn die nachdrückliche Art, mit welcher er sie vortrug, einigen christlich-philosophischen Zärtlingen verdächtig scheinen konnte, so wird eben diese nachdrückliche Art, mit welcher er sie nicht bloß zu verkleistern, sondern aus dem Grunde zu heben sucht, ihr Gewissen mit einem Manne wieder aussöhnen können, dessen lautere Absichten ihm weder eine Stelle

unter den Zweiflern noch unter den Fatalisten verdienen. Um zu zeigen, was für einen Einfluß die rechtverstandene Lehre vom Ohngefähr besonders auf die Lehre von der Sittlichkeit unsrer Handlungen haben könne, mußte der Herr von Prémontval notwendig erst zeigen, daß es ein Ohngefähr gebe. Und dieses thut er in der gegenwärtigen Abhandlung, die jetzt gleichsam nur der Hälfte ihres Titels Genüge thut. Er beweiset die Wirklichkeit des Ohngefährs mit Voraussetzung einer höchst gütigen und höchst weisen Vorsehung, ja, er beweiset sie durch diese Voraussetzung selbst und erhärtet, daß im Grunde alle Philosophen sie zugeben müssen, so sehr sie sich auch entweder bloß wider den Namen oder gar wider die Idee desselben sträuben. Die Wirkungen dieses Ohngefährs, besonders nach den Einschränkungen einer ewigen Weisheit, wird er in verschiednen andern Abhandlungen betrachten, welche in seinen schon angezeigten „Protestations et Declarations philosophiques“ erscheinen sollen. Da seine schärfsten Angriffe, wie man leicht sehen kann, wider die Leibnizische Philosophie gehen müssen, so hat er für gut befunden, seine Arbeit allen Weltweisen Deutschlands zuzueignen, deren Eifer um die Ehre eines der größten Geister ihres Vaterlandes ihm nur allzu wohl bekannt ist. Wir sind gewiß, daß sie diesen seinen vorläufigen Höflichkeiten allen den Wert, der ihnen gebühret, beizulegen und ihn selbst von denjenigen Gegnern ihres Helden zu unterscheiden wissen werden, welche mehr die Eifersucht als die Wahrheit dazu gemacht hat. Wenn sie in etwanigen Streitigkeiten die Meinungen des Herrn von Prémontvals auch nicht annehmen sollten, beiher aber nur von ihm die Kunst, sich in den tiefsinnigsten Materien eben so deutlich als angenehm auszudrücken, lernen könnten, so würde der Nutzen für sie doch schon unendlich groß sein. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 10 Gr.

[26. Stück, vom 1. März.]

Philosophische Gespräche. Berlin bei Chr. Fr. Voß. 1755. In 8vo. 7 Bogen.

Dieses kleine Werk, welches aus vier Gesprächen über metaphysische Wahrheiten besteht, enthält so viel Neues und Gründliches, daß man leicht sieht, es müsse die Frucht eines Mannes von mehrerm Nachdenken als Begierde zu schreiben sein. Vielleicht würde ein anderer so viel Bücher daraus gemacht haben, als hier Gespräche sind. Wir wollen den Inhalt eines jeden anzeigen. In dem erstern wird erwiesen, daß Leibniz nicht der eigentliche Erfinder der vorherbestimmten Harmonie sei, daß Spinoza sie achtzehn Jahr vor ihm gelehrt und daß der erstere dabei weiter nichts gethan, als daß er ihr den Namen gegeben und sie seinem System auf das genaueste einzuverleiben gewußt habe. Spinoza leugnet

ausdrücklich in seiner „Sittenlehre", daß Seele und Körper wechselsweise in einander wirken könnten; er behauptet ferner, daß die Veränderungen des Körpers und ihre Folge auf einander gar wohl aus seiner bloßen Struktur nach den Gesetzen der Bewegung entstehen könnten, und endlich lehret er, daß die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei sei oder, welches auf eines herauskömmt, daß alles in der Seele eben so auf einander folge, als es in dem Zusammenhange der Dinge auf einander folgt. Was fehlt diesen Sätzen, die vorherbestimmte Harmonie zu sein, mehr als der Name? Das zweite Gespräch macht anfangs einige Anmerkungen über den jetzigen Verfall der Metaphysik, über das Verdienst der Deutschen um dieselbe und über das Schicksal des Spinoza, welcher bestimmt war, den Uebergang von der Cartesianischen bis zur Leibnizischen Weltweisheit mit seinem Schaden zu erleichtern. Hierauf wird ein sehr kühner, aber, wie es uns scheint, auch sehr glücklicher Gedanke vorgetragen, welcher den Gesichtspunkt betrifft, aus welchem man Spinozens Lehrgebäude betrachten muß, wenn es mit der Vernunft und Religion bestehen solle. Der Verfasser meint nämlich, man müsse es alsdann nicht auf die außer uns sichtbare, sondern auf diejenige Welt anwenden, welche, mit Leibnizen zu reden, vor dem Ratschlusse Gottes als ein möglicher Zusammenhang verschiedner Dinge in dem göttlichen Verstande existiert hat. Das dritte Gespräch enthält Zweifel wider die Leibnizische Auflösung der Schwierigkeit, warum Gott die Welt nicht eher erschaffen habe, und wider die Lehre von der besten Welt. Wir wollen es dem Leser überlassen, sie in der Schrift selbst nachzusehen, und hier nur anmerken, daß sie aus der Leibnizischen Weltweisheit selbst genommen sind, dergleichen wider dieselbe nur sehr selten gemacht werden. Das vierte Gespräch endlich gehet größtenteils wider den Herrn von Prémontval; es untersucht einen Gedanken, durch welchen dieser Weltweise von sich selbst auf den Satz des nicht zu Unterscheidenden gekommen zu sein versichert; es rettet die Leibnizianer wegen des ihnen von eben demselben aufgedrungenen Ohngefährs, nach welchem ihr Gott zu wirken genötiget sein soll, und bestärkt den Unterscheid zwischen notwendigen und zufälligen Wahrheiten, welchen gleichfalls der Herr von Prémontval, in dem Anhange zu seinen „Gedanken über die Freiheit", gänzlich aufheben wollen. — — Mehr wollen wir von einigen Bogen nicht sagen, welche Liebhaber der höhern Weltweisheit schwerlich werden ungelesen lassen. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 5 Gr.

[41. Stück, vom 5. April.]

De **secta Elpisticorum** variorum opuscula junctim cum suis edidit, praefatione atque indicibus instruxit neces-

sariis Joannes Christianus **Leuschnerus** A. M. Scholae Hirschbergensis Prorector. Lipsiae, ex officina Langenheimiana. 1755. In 4to. 9 Bogen.

Die Elpistiker sollen eine philosophische Sekte gewesen sein, von welcher man durchaus nichts wissen würde, wenn uns das einzige Zeugnis des Plutarchs fehlte. Und auch dieses ist von der Art, daß es wenig Wahres lehren, aber desto mehr Gelegenheit zum Streiten geben kann. Der Herr D. Heumann war der erste, welcher in seinen „Actis philosophorum" seine Gedanken etwas umständlicher darüber entdeckte und aus den Elpistikern die Christen machte. Der Herr Pastor Brucker wählte eine andre Meinung und machte Stoiker daraus, welches der Herr D. Jöcher hernach bis auf die Cyniker ausdehnte und die Stoiker nur in soweit Elpistiker genennt wissen wollte, als man sie für Nachfolger der Cyniker halten könne. Die Aufsätze dieser drei Gelehrten nun hat der Herr Prorektor Leuschner zu sammeln für gut gefunden und eine eigne Abhandlung gleiches Inhalts beigefügt, worin er sich für die Heumannische Meinung erklärt. Er gibt sich besonders Mühe, die Einwürfe, welche Brucker und Jöcher darwider gemacht haben, zu heben; allein wir glauben nicht, daß er es überall mit gleichem Glücke gethan hat. Auf die Schwierigkeit unter andern, daß die christliche Religion von der Beschaffenheit gar nicht gewesen, daß sie vom Plutarch für eine philosophische Sekte hätte können gehalten werden, antwortet er sehr obenhin; und gleichwohl kann sie durch einen Umstand auf einen noch weit höhern Grad getrieben werden, der hier vielleicht nicht aus der Acht hätte sollen gelassen werden. Man weiß nämlich, was der jüngre Plinius, welcher ein Zeitgenosse des Plutarchs war, nach verschiedenen pflichtmäßigen Untersuchungen von den Christen urteilte. Er macht sie zu einfältigen und abergläubischen Leuten. Ist es also wahrscheinlich, daß Plutarch, welcher, wie gesagt, zu eben den Zeiten lebte, da scharfsichtige Männer nichts als Einfalt und Aberglaube an den Christen finden konnten, daß, sage ich, Plutarch, welcher offenbar die Gelegenheit nicht gehabt hatte, sie näher als Plinius kennen zu lernen, sie für Philosophen sollte gehalten haben? Und er hätte sie ohne Zweifel sehr nahe kennen müssen, wenn er hätte wissen wollen, daß sich alle ihre Lehrsätze auf Glaube und Hoffnung gründeten. Der Gedanke überhaupt, die Elpistiker deswegen zu Christen zu machen, weil die Christen nach dem Wortverstande Elpistiker sein müssen, sieht mehr einer homiletischen Nutzanwendung ähnlich als einer kritischen Wahrscheinlichkeit. Wenn wir zum Exempel nur aus einer einzigen Stelle wüßten, daß es Zetetiker in der Welt gegeben habe, so wollte ich es nach der Heumannisch-Leuschnerischen Art sehr wahrscheinlich machen, daß diese Zetetiker Christen gewesen wären, weil den Christen das Forschen anbefohlen wird. Es klingt daher in einer Predigt ganz gut, wenn

man sagt: die wahren Christen müssen Zetetiker oder müssen Elpistiker sein; aber dieses umdrehen und sagen: die Elpistiker waren Christen, mag im Grunde wohl eben so gut gesagt sein, als wenn man die Zetetiker zu Christen machte; nur daß dieses wegen der Menge von Zeugnissen sogleich kann widerlegt werden, und jenes nicht. So wenig wir aber für die Heumannische Meinung sind, eben so wenig sind wir auch für die Bruckersche oder Jöchersche; denn diese beide Männer haben offenbar nicht untersucht, was für eine Sekte die Sekte der Elpistiker gewesen, sondern nur, welche von den alten Sekten man die elpistische nennen könnte. Sie haben also beide vorausgesetzt, daß die Elpistiker keine besondere Sekte gewesen und daß dieses Wort bloß ein Beiname einer andern Sekte sei; und dieses hätten sie ganz gewiß nicht voraussetzen sollen. Denn wenn Plutarch die Stoiker oder Cyniker damit gemeint hätte, warum hätte er denn so bekannten Philosophen einen so unbekannten Namen gegeben? — — Wer waren denn nun aber die Elpistiker? — — Wir könnten vielleicht auch eine Mutmaßung vortragen, aber wir wollen lieber gleich sagen: wir wissen es nicht. So viel wissen wir, daß es Heumann, Brucker, Jöcher und Leuschner auch nicht gewußt haben. — — Sonst hat der letztere obiger Sammlung auch noch eine andre Untersuchung beigefügt, die aber gar keine Verwandtschaft mit den Elpistikern hat. Sie betrifft das Zeugnis des Prokopius von den Tingitanischen Säulen und rettet besonders das darinne vorkommende „Ναυη“ wider die Veränderung des Hn. le Clerc. — — Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 4 Gr.

[62. Stück, vom 24. Mai.]

La Oille. Melange ou Assemblage de divers mets pour tous les gouts par un vieux Cuisinier Gaulois. A Constantinople. L'an de l'ere chret. 1755, de l'Hegire 1233. In 12mo. 14 Bogen.

Ein ziemlich lächerlicher Titel zu einem ganz ernsthaften Buche. Diese Potage nämlich oder dieser Mischmasch von verschiednen Gerichten, die ein alter gallischer Koch für Jedes Geschmack zugerichtet haben will, bestehet aus vierhundert kurzen moralischen Betrachtungen über verschiedne Gegenstände. Es ist eine Art von Maximenbuche, die aber kein Rochefoucault geschrieben hat, sondern ein guter ehrlicher Sprachmeister, welcher in seine Themata doch noch Menschenverstand hat bringen wollen. Aus ein paar kleinen Proben mag man von dem Reste urteilen, welcher nichts besser und nichts schlechter ist. „Der Zorn. Der Zorn kann bei dir wohl auf einige Stunden gleichsam durchziehen, aber eine ganze Nacht muß er sich nicht aufhalten. Ein fortgesetzter Zorn kehret sich in Haß, und aus Haß

wird Bosheit. Kein Zorn ist zu entschuldigen, welcher zwei Sonnen gesehen hat. Sicherheit. So oft dir das Fleisch seine Lüste vorstellt, so denke an die Gefahr, die dabei ist. Wenn dich die Welt mit eiteln Hoffnungen erfüllt, so erfülle dich selbst mit wirklicher und gegründeter Furcht! Wo du siehest, daß der Teufel gleichsam Essig hinzuthut, da thue du Oel hinzu! Das wahre Geheimnis, in Sicherheit zu sein, ist, sich nie in Sicherheit zu sein dünken!" Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 12 Gr.

[82. Stück, vom 10. Juli.]

Discours sur l'origine et les fondemens de **l'inegalité parmi les hommes**, par Jean Jacques **Rousseau**, Citoyen de Geneve. A Amsterdam chez Marc Michel Rey. 1755. In 8vo. 1 Alph.

Dieses ist eine ganz neue Schrift desjenigen Gelehrten, welcher Philosoph genug war, den Künsten und Wissenschaften keinen größern Einfluß auf die Sitten der Menschen einzuräumen, als sie wirklich haben, und darüber eine Streitigkeit erregte, die sehr lehrreich hätte werden können, wenn sich in Frankreich nicht fast ebenso kleine Geister damit abgegeben hätten als in Deutschland, wo ein gewisser Schulmeister seine gutherzige Knaben davon deklamieren ließ. Man hat es abermals einer Aufgabe der Akademie von Dijon zu danken, daß uns Herr Rousseau seine Meinung von dem Ursprung und den Ursachen der Ungleichheit unter den Menschen mitteilet, und wir können keinen kürzern Begriff davon machen, als wenn wir sagen, daß diese Ausführung der erstern, welche der akademischen Krönung vollkommen würdig gewesen war, in mehrern und wesentlichern Stücken als in der Art des Vortrages ähnlich geraten sei. Die jetzt unter den Menschen übliche Ungleichheit scheinet nämlich an ihm keinen größern Gönner gefunden zu haben, als die Gelehrsamkeit an ihm fand, in sofern sie den Menschen tugendhafter wollte gemacht haben. Er ist noch überall der kühne Weltweise, welcher keine Vorurteile, wenn sie auch noch so allgemein gebilliget wären, ansiehet, sondern gradenweges auf die Wahrheit zugehet, ohne sich um die Scheinwahrheiten, die er ihr bei jedem Tritte aufopfern muß, zu bekümmern. Sein Herz hat dabei an allen seinen spekulativischen Betrachtungen Anteil genommen, und er spricht folglich aus einem ganz andern Tone, als ein feiler Sophist zu sprechen pflegt, welchen Eigennutz oder Prahlerei zum Lehrer der Weisheit gemacht haben. Da diese Eigenschaften alles, was er schreibt, auch da noch lesenswürdig machen müssen, wenn man seiner Meinung nicht beitreten kann, so wird es hoffentlich dem deutschen Publiko angenehm sein, wenn wir ihm eine Uebersetzung dieses neuen Rousseauischen Werks voraus ankündigen. Es

ist ein Mann von Einsicht und Geschmack, welcher sie unternommen hat, und wir sind gewiß, daß er beides bei einer Arbeit zeigen wird, bei welcher die meisten nur Kenntnis der Sprachen zu zeigen gewohnt sind. Sie wird in den Vossischen Buchläden an das Licht treten, wo jetzt die französische Urschrift für 22 Gr. zu haben ist.

[103. Stück, vom 28. August.]

Le Pyrrhonisme raisonnable. Nouvelle Edition revuë et augmentée avec quelques autres Pieces. A Berlin chez Etienne de Bourdeaux. 1755. In 12mo. Auf 284 Seiten.

Dieses Werk des Herrn von Beausobre bestehet aus 169 Paragraphen, in welchen allen auf ein vernünftiges Zweifeln gedrungen und die Notwendigkeit desselben durch eine Menge Beispiele von der Ungewißheit der menschlichen Erkenntnis erhärtet wird. Diese Beispiele sind größtenteils eigne Einwürfe wider verschiedne Wahrheiten aus dem ganzen Umfange der Weltweisheit und nicht selten wider Grundwahrheiten, die von allen Schulen einmütig angenommen werden. Es ist keine merkliche Ordnung dabei beobachtet; denn Ordnung würde hier viel zu dogmatisch gelassen haben. Der Ausdruck ist der Sache angemessen, kurz und feurig, aber auch oft epigrammatisch. Wenn man an den meisten Orten den Verfasser bewundern wird, welchem nichts in der neuern Philosophie fremd ist, welcher selbst denkt und in manche Blößen unsrer Systematiker glücklich trifft, so wird man auch diejenigen Stellen ohne seinen Nachteil bemerken können, wo man ihn allzu witzig und allzu feurig nach eingebildeten Blößen stoßen siehet. Unter diese Stellen scheinen uns unter andern der 97. und 98. Paragraph zu gehören, und wir glauben gewiß, daß Leibniz den Tadel des Verfassers für einen Lobspruch würde genommen haben. Denn sind nicht alle mathematische Wahrheiten identische Sätze? Und was kann ein Leibniz mehr verlangen, als die metaphysischen Wahrheiten so gewiß zu machen als die mathematischen? Dergleichen Einwürfe scheinen eher von einem Misologen als von einem Zweifler zu kommen. Zwar wer weiß, ob wir jemals andere als misologische Zweifler gehabt haben? Es gibt Misologen, läßt Plato den Sokrates irgendwo sagen, so wie es Misanthropen gibt. Die Misanthropie und Misologie kommen aus einer Quelle. Denn woher entsteht die Misanthropie? Ein Mensch, der einen andern ohne genugsame Untersuchung für aufrichtig und getreu gehalten hat, siehet, daß er es nicht ist. Er wird hintergangen und abermals hintergangen. Endlich wird er unwillig, daß er sich von denen betrogen findet, die er seine besten Freunde zu sein glaubte. Diese waren falsch, schließt er, also sind alle Menschen

falsch. Folglich, da er nur einige hassen sollte, haßt er sie alle. Wie sich nun der Misanthrop gegen die Menschen verhält, so verhält sich der Misolog gegen die Gründe. Er hat diesen oder jenen mehr getrauet, als er ihnen hätte trauen sollen; er wird es gewahr und nimmt sich vor, gar keinen mehr zu trauen. Das war nicht wahr; drum ist nichts wahr. — — Die dem Werke beigefügten Stücke sind ein Brief über die Glückseligkeit der Menschen und die Rede, welche der Verfasser bei seiner Aufnahme in die Königliche Akademie gehalten hat. Beide wird man mit keinem gemeinen Vergnügen lesen. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 10 Gr.

[106. Stück, vom 4. September.]

Ueber die Empfindungen. Berlin bei Chr. Fried. Voß. 1755. In 8vo. 14 Bogen.

Der Verfasser dieser Schrift ist eben der, welchem wir die „Philosophischen Gespräche" schuldig sind. Sie sind durchgängig mit Beifall aufgenommen worden. Wir wünschten aber sehr, daß man diesen Beifall mehr auf den Inhalt als auf die Art des Vortrags hätte gründen wollen. Waren denn abstrakte Gedanken in einer schönen Einkleidung eine so gar neue Erscheinung unter uns, daß man bei der Anmut der letztern die Gründlichkeit der erstern übersehen durfte? Wären sie in den barbarischsten Ausdrücken einer lateinisch scheinenden Sprache vorgetragen worden, so würde man sie untersucht und bestritten haben. Warum unterblieb beides, da sie deutsch, da sie schön abgefaßt waren? Ist der Deutsche, wenn er ein gründlicher Kopf ist, so gar düster und allen Grazien so gar feind; oder ist der Deutsche, wenn er ein schöner Geist ist, so gar seicht, daß jener nicht will und dieser nicht kann? Unglück alsdenn für den, der beides zugleich, ein gründlicher Kopf und schöner Geist ist! Er wird sich teilen müssen, um immer von seinen kompetenten Richtern gelesen zu werden. Er wird es, wenn er denken will, vergessen müssen, daß er schön schreiben kann, und wenn er schön schreiben will, vergessen müssen, daß er denken kann. — — Diese Betrachtung sollte uns fast bewegen, von der Einkleidung des gegenwärtigen Werks gar nichts zu sagen. Kaum dieses, daß es aus Briefen bestehe, in welchen überall der einmal angenommene Charakter des Schreibenden behauptet und die ganze Materie so kunstreich verteilet worden, daß man sehr unaufmerksam sein müßte, wenn sich nicht am Ende, ohne das Trockne der Methode empfunden zu haben, ein ganzes System in dem Kopfe zusammenfinden sollte. Ein System der Empfindungen aber wird denjenigen gewiß eine sehr angenehme Neuigkeit sein, welchen es nicht ganz unbekannt ist, wie finster und leer es in diesem Felde

der Psychologie, der Bemühungen einiger neuen Schriftsteller ohngeachtet, noch bisher gewesen. Man hat es ohngefähr gewußt, daß alle angenehme und unangenehme Empfindungen aus dunkeln Begriffen entstehen; aber warum sie nur aus diesen entstehen, davon hat man nirgends den Grund angegeben. Wolff selbst weiß weiter nichts zu sagen als dieses: weil sie keine deutliche Begriffe voraussetzen. Man hat es ohngefähr gewußt, daß sich alles Vergnügen auf die Vorstellung einer Vollkommenheit gründe; man hat es ohngefähr gewußt, daß Vollkommenheit die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen sei: allein man hat diese Uebereinstimmung mit der Einheit im Mannigfaltigen verwechselt; man hat Schönheit und Vollkommenheit vermengt und die Leichtigkeit, womit wir uns das Mannigfaltige in jenem vorstellen, auch bis auf die sinnlichen Lüste ausdehnen wollen. Alles dieses aber setzt unser Verfasser auf das deutlichste aus einander. Er zeigt, daß das Vergnügen, welches aus der Schönheit entspringet, auf der Einschränkung unsrer Seelenkräfte beruhe und also Gott nicht beigelegt werden könne; daß ihm aber dasjenige, welches aus der Vollkommenheit entstehet und sich bei uns auf die positive Kraft unsrer Seele gründet, im höchsten Grade zukomme. Von den sinnlichen Lüsten beweiset er, daß sie der Seele eine dunkle Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers gewähren; und da in der organischen Natur alle Begebenheiten, die mit einander verknüpft sind, wechselsweise eine aus der andern entstehen können, so erklärt er daher den Ursprung des angenehmen Affekts und zeiget, wie der Körper durch die sinnliche Lust den Abgang an Vergnügen ersetze, den er durch die Verdunklung der Begriffe anrichtet. — — Alles dieses ist nur ein kleiner Blick in die neue Theorie unsers Verfassers, welcher zugleich bei aller Gelegenheit seine philosophische Einsicht in diejenigen Künste und Wissenschaften zeigt, die unsre angenehme Empfindungen zum Gegenstande haben: in die Dichtkunst, in die Malerei, in die Musik, in die musikalische Malerei des Farbenklaviers, bis sogar in die noch unerfundenen Harmonien derjenigen Sinne, welchen noch keine besondern Künste vorgesetzet sind. Eines aber müssen wir hauptsächlich nicht vergessen, daß nämlich der Verfasser die Lehre vom Selbstmorde mit eingeflochten und diese schwierige Materie auf eine Art abgehandelt habe, wie sie gewiß noch nie abgehandelt worden. Er beweiset nicht nur, daß den Gläubigen die Religion und den Ungläubigen sein eignes System der Zernichtung nach dem Tode von dem Selbstmorde abhalten müsse, sondern beweiset auch, und dieses war ohne Zweifel das Wichtigste, daß ihn sogar der Weltweise sich untersagen müsse, welcher den Tod nicht als eine Zernichtung, sondern als einen Uebergang in eine andere und vielleicht glücklichere Art von Fortdauer betrachtet. Kostet in den Vossischen Buchläden hier und in Potsdam 8 Gr.

Philosophische Schriften.

Vorrede
zu
Johann Huarts „Prüfung der Köpfe“.

1752.

Vorrede des Uebersetzers.

Von den spanischen Gelehrten werden wenige unter uns so bekannt sein als Johann Huart, nicht sowohl nach seiner Person als nach seinem Werke, dessen Uebersetzung wir hier liefern; denn in Ansehung jener trifft der Ausspruch des Seneca oder, wenn man ihn lieber einem Franzosen zuschreiben will, des Herrn de la Bruyère auch an ihm ein: „Viele kennt man, und viele sollte man kennen.“ Unzählige Halbgelehrte haben sich mit ihren Geburtstägen und Sterbestunden, mit ihren Weibern und Kindern, mit ihren Schriften und Schriftchen in die Register der Unsterblichkeit eingeschlichen; nur einen Mann, der über die Grenze seines Jahrhunderts hinaus dachte, der sich mit nichts Gemeinem beschäftigte und kühn genug war, neue Wege zu bahnen, findet man kaum dem Namen nach darinne, da doch die geringsten seiner Lebensumstände auf den und jenen Teil seines Werks ein sehr artiges Licht werfen könnten. Unterdessen können gleichwohl meine Leser mit Recht von mir verlangen, ihnen davon so viele mitzuteilen, als sich hier und da auftreiben lassen. Ich will es thun; man schreibe mir es aber nicht zu, wann sie nur allzu trocken und unzulänglich scheinen sollten.

Johann Huart wurde zu St. Jean Pie de Port, einer kleinen Stadt in dem niedern Navarra an dem Flusse Neve, geboren. Dieser Umstand ist gewiß, weil er sich selbst auf dem Titel seines Werks „natural de sant Juan del pie del Puerto“ genennt hat. Seine Geburtszeit ist desto ungewisser, und Antonius in seiner „Spanischen Bibliothek“ weiß selbst nichts mehr zu sagen, als daß

er um 1580 gelebet habe. Wer sie ein klein wenig näher wissen will, der begnüge sich mit folgender Mutmaßung. Das Bücherschreiben, sagt er gleich im Anfange dieses Werks, sollte man bis in dasjenige Alter versparen, in welchem der Verstand alle diejenige Stärke erlangt hat, deren er fähig ist. Er setzt dieses Alter zwischen das einunddreißigste bis zum einundfunfzigsten Jahre. Wann man nun glaubt, wie man es mit größter Wahrscheinlichkeit glauben kann, der, welcher diese Regel gibt, werde sie selbst beobachtet haben, so kann man, von dem Jahre 1566, in welchem er dieses sein einziges Werk zum erstenmale herausgegeben hat, zurückgerechnet, unmaßgeblich behaupten, daß er gegen das Jahr 1520 geboren sei. Und wenn man sich auf die Umstände dieser Zeit und der vorhergehenden Jahre besinnt, so wird es nicht schwer fallen, eine wahrscheinliche Mutmaßung anzugeben, wie unser Huart als ein Spanier außer seinem Vaterlande, zu St. Jean Pie de Port, welches jetzt der Krone Frankreich zustehet, damals aber zu dem Königreiche Navarra gehörte, sei geboren worden. Wer weiß nämlich nicht, daß um das Jahr 1512 der König von Spanien, Ferdinandus Katholikus, den päpstlichen Bann an dem Könige Johannes Labretanus vollzogen und sich in den Besitz des ganzen Königreichs Navarra setzte? Wie leicht kann es also nicht sein, daß die Eltern unsers Huarts mit der spanischen Armee in diese Gegend kamen?

Daß er in Alcala de Henares studiert habe, ist aus dem einigermaßen zu schließen, was er von dem Leichenredner des Antonius Nebrissensis erzählt; ob es gleich nach dem Jahre, welches wir unterdessen für sein Geburtsjahr angenommen haben, nicht wohl möglich ist, daß er selbst könne dabei gewesen sein, indem Antonius schon 1522 gestorben ist. Er mag nun aber hier oder in Salamanca studiert haben, so ist es doch gewiß, daß er sich besonders der Arzneikunst gewidmet und in dieser Fakultät die Würde eines Doktors angenommen hat. Er hat hierauf praktiziert und sich größtenteils in Madrid aufgehalten, wo er ohne Zweifel auch gestorben ist. Von der Zeit seines Todes aber weiß ich nichts, als daß er um das Jahr 1590 nicht mehr gelebt hat.

Und das ist es alles, was ich von seinem Leben sagen kann. Eine Kleinigkeit will ich noch beifügen, welche wenigstens ihres Lächerlichen wegen angemerkt zu werden verdienet. Huart hat das Unglück gehabt, unter die Wahnwitzigen gerechnet zu werden, und zwar von dem D. Seligmann, welcher in seiner „Sciagraphia virium imaginationis“ von ihm schreibt: „Huartus Hispanus se regem in delirio arbitratus prudentissimos de regimine faciebat discursus.“ Diesen wunderlichen Irrtum zu widerlegen, darf ich den Leser nur auf das verweisen, was Huart auf der 56. Seite von einem wahnwitzigen Pagen erzählt, und sogleich wird man ohne mein Erinnern sehen, daß der, welcher erzählt, mit dem, von welchem erzählt wird, entweder von dem D. Seligmann selbst oder dem

le Grand, auf dessen „Natürliche Geschichte“ er sich beruft, sei verwechselt worden.

So wenig ich von des Huarts Leben zu sagen gehabt, so viel würde ich von seinem Werke sagen können, wann es die Zeit und die Grenzen einer Vorrede erlaubten. Er hat es in seiner Sprache „Examen de Ingenios para las sciencias“ überschrieben. In Deutschland ist es unter dem Namen „Scrutinium ingeniorum“ bekannt geworden. Dieses nämlich ist der Titel der lateinischen Uebersetzung, welche Joachim Cäsar, oder wie er sich durch die Buchstabenversetzung nennt, Aeschacius Major, 1612 herausgegeben. Dieser Mann hat seine Sachen allzu gut machen wollen, indem er die spanischen Ausgaben, so viel er deren habhaft werden können, nicht allein mit einander verglichen, sondern auch alle zugleich zum Grunde seiner Uebersetzung gelegt hat. Huart war einer von denjenigen Gelehrten, welche von ihren Schriften niemals die Hand abzuziehen wissen. So oft seine „Prüfung“ aufgelegt wurde, so oft sahe sich die eine Ausgabe der andern fast nicht mehr ähnlich. Er änderte, er strich aus, er zog ins Enge, er setzte hinzu. Anstatt nun daß sich der lateinische Uebersetzer bloß nach der letzten Ausgabe hätte richten sollen, so hat er alle in eine zusammengeworfen und an den meisten Orten das Werk so dunkel, verwirrt und widersprechend gemacht, daß man es nicht anders als mit Ekel lesen kann. Darf man sich also wundern, daß er sich durch dieses Verfahren sogar in den Verdacht gesetzt, als habe er sein Original verfälscht und von dem Seinigen vieles hinzugesetzt? Ich würde ihm über dieses noch schuld geben, daß er an unzähligen Orten den Sinn des Spaniers verfehlt habe, wenn man dieses nicht für einen Kunstgriff, meiner Arbeit dadurch einen Vorzug zu geben, ansehen möchte. Wenigstens aber wird mir dieses zu sagen vergönnt sein, daß eine von den vornehmsten Ursachen, warum ich mich an eine deutsche Uebersetzung gemacht, eben der geringe Wert der lateinischen, an der man sich bisher hat müssen begnügen lassen, gewesen sei. Das Buch an sich selbst hat seine Vortrefflichkeit noch nicht verloren, obgleich die Art zu philosophieren, welche man darinnen antrifft, jetzo ziemlich aus der Mode gekommen ist. Es ist immer noch das einzige, welches wir von dieser Materie, deren Einfluß in die ganze Gelehrsamkeit ganz unbeschreiblich ist, haben. Und so gewiß es ist, daß Väter und Lehrer unzählige Wahrheiten, welche viel zu fein sind, als daß sie durchgängig bekannt sein sollten, daraus lernen können, so gewiß ist es auch, daß man mir nicht etwas Ueberflüssiges gethan zu haben vorwerfen kann.

Wann übrigens Huart auf der 88. Seite dieses Werks behauptet, daß es nur den großen und erfindenden Genies erlaubt sein solle, Bücher zu schreiben, so muß er sich ohne Zweifel selbst für ein solches gehalten haben. Sollte man ihn nun nach seinen eignen Grundsätzen beschreiben, so würde man von ihm sagen müssen: er ist kühn, er verfährt nie nach den gemeinen Meinungen, er be-

urteilt und treibt alles auf eine besondre Art, er entdecket alle seine Gedanken frei und ist sich selbst sein eigner Führer. Man weiß aber wohl, daß solche Geister auch auf unzählige Paradoxa verfallen, und der billige Leser wird sich deren eine ziemliche Anzahl auch hier anzutreffen nicht wundern. Man überlege das Jahrhundert des Verfassers, man überlege seine Religion, so wird man auch von seinen Irrtümern nicht anders als gut urteilen können. Mit den allzu groben aber, welche so beschaffen sind, daß sie bei der jetzt weit erleuchtetern Zeit gleich in die Augen fallen und daher der Kürze wegen hier übergangen werden, wird man Mitleiden haben. Ich vergleiche ihn übrigens einem mutigen Pferde, das niemals mehr Feuer aus den Steinen schlägt, als wenn es stolpert.

Vorbericht

zu der Myliusschen Uebersetzung von

Hogarths

„Zergliederung der Schönheit“.

1754.

Vorbericht zu diesem neuen Abdrucke.

Die Begierde, das Hogarthsche System von der körperlichen Schönheit allen denen unter uns wo möglich in die Hände zu liefern, welche in ihren Künsten oder Wissenschaften ein neues Licht daraus borgen können, und durch diese weitere Bekanntmachung desselben die gute Absicht befördern zu helfen, welche Hr. Mylius bei seiner Uebersetzung wahrscheinlicherweise für seine Landsleute gehabt hat, diese Begierde, sag' ich, ist die vornehmste, ja die einzige Ursache dieses neuen Abdrucks. Der Preis der ersten Ausgabe war ein Preis, welcher die reichere Gegend, wo sie besorgt worden, zu verraten schien und mit dem Vermögen unserer Künstler, noch mehr aber unsrer Gelehrten dasjenige Verhältnis nicht hatte, welches er haben konnte. Man hat ihn daher bei dieser neuen Ausgabe so verringert, daß der Verdacht einer neidischen Gewinnsucht hoffentlich von selbst wegfallen wird.

Da die Liebhaber dieses Werk nunmehr wohlfeiler bekommen, so könnte es leicht sein, daß sie es auch schlechter bekämen. Doch man schmeichelt sich gleich des Gegenteils.

Was die Kupfer anbelangt, auf die man ohne Zweifel den ersten Blick werfen wird, so muß es der Augenschein lehren, daß sie so glücklich nachgestochen worden, daß, um mich eines Ausdrucks des Hrn. Hogarths zu bedienen, die überschliffene Brille eines sogenannten Kenners dazu gehört, etwas darinne zu entdecken, was sie zum Nachteile des Ganzen weiter unter die Originale setzen könnte, als sie vermöge der Natur einer Kopie zu setzen sind.

Was ferner die Schrift selbst betrifft, so glaubt man dieser sogar einige Vorzüge gegeben zu haben. Vornehmlich hat man ihr in Ansehung der deutschen Schreibart verschiedene Flecken abgewischt, die zwar für sich klein, aber doch anstößig genug waren. Dem Hrn. Hogarth war es nicht zu verdenken, daß er als ein Maler die Feder weniger geschickt zu führen wußte als den Pinsel; daß er sich oft in dem Ausdrucke verwirrte; daß er die Worte, weil er ihre wahre Kraft nicht kannte, unnötig häufte und die Perioden so unordentlich unter einander laufen ließ, als ordentlich seine Begriffe auf einander folgten. Allein dem Hrn. Mylius muß man es beinahe ein wenig verargen, wann er ein Wort für das andere genommen oder durch die allzu ofte Wiederholung eben desselben Worts den Leser wegen des Verstandes in Zweifel gelassen hat, der ihm selbst, in Betrachtung der authentischen Erklärungen des Verfassers, nicht zweifelhaft sein konnte. Wenn zum Exempel (auf der 57. Seite der Londoner deutschen Ausgabe) Hr. Hogarth sagt, das Herz sei in dem Menschen eine Art des ersten Grundes der Bewegung, und Hr. Mylius drückt es durch eine Art des ersten Bewegungsgrundes aus, so ist dieses ohnstreitig eine kleine Nachlässigkeit, die sich schwerlich mit seinem übersetzerischen Eigensinne entschuldigen läßt. Von dieser Art sind die Unrichtigkeiten fast alle, denen ich abzuhelfen gesucht habe, und sie haben es auch sein müssen, indem ich mich ohne Vergleichung der Grundschrift daran zu wagen hatte. Ich setze aber voraus, daß mir diese wenig würde genutzt haben, weil ich an der eigentlichen Treue der Uebersetzung zu zweifeln eben keinen Grund finde.

Außer diesen leichten Veränderungen, durch die gleichwohl die Schreibart nicht schöner hat werden können, wird man zum Schlusse auch eine kleine Vermehrung antreffen. Diese besteht in den übersetzten Briefen des Hrn. Rouquets, deren Hr. Mylius in seiner Vorrede gedenkt. Sie waren bei der Hand, und ich hoffte, daß sie dem Leser um so viel angenehmer sein würden, je schwerer man sich aus den bloßen Ueberschriften einen Begriff davon machen kann. Diese Schwierigkeit ist durch die Verdeutschung, welche Hr. Mylius von diesen Ueberschriften gemacht hat, eher vermehrt als vermindert worden. Er übersetzt zum Exempel Harlot's Progress durch Hurenglück und hat nicht überlegt, daß dieses ein proverbialischer Ausdruck ist, welcher etwas ganz anders, ja gar das Gegenteil von dem denken läßt, was man in der Rouquetschen Erklärung finden wird.

Ich bin nicht in Abrede, daß ein Herausgeber an diesem Hogarthschen Werke nicht noch mehr hätte thun können, auch sogar in Ansehung des Inhalts selbst. Allein er hätte mehr Geschicklichkeit besitzen müssen, als ich mir deren zutraue. Ich will mich gleich erklären.

Hr. Hogarth zeiget, daß alle körperliche Schönheit in der geschickten und mannigfaltigen Anwendung der Wellenlinie

liege, und der schwankende Geschmack ist glücklich durch diese Entdeckung auf etwas Gewisses eingeschränkt. Ich sage eingeschränkt, aber festgesetzt noch nicht. Man betrachte einmal die Reihe verschiedener Wellenlinien, welche er oben auf der ersten Kupfertafel vorstellig macht. Eine jede derselben hat einen Grad von Schönheit, doch nur eine verdient den Namen der eigentlichen Schönheitslinie: diejenige nämlich, welche weder zu wenig, noch zu sehr gebogen ist. Allein welche ist dieses? Hr. Hogarth bestimmt sie nicht, und da er sie nicht bestimmt, so ist es gewiß, daß er die Streitigkeiten des Geschmacks nur auf einige Schritte weiter hinausschiebt, besonders wenn es auf das Wenigere oder Mehrere in der Schönheit ankömmt. Wann es aber unmöglich sein sollte, wie ich es beinahe selbst dafür halte, die eigentliche Mitte anzugeben, in welcher die Linie weder zu platt, noch zu gekrümmt ist, so sollte ich doch meinen, daß es wenigstens möglich sei, die äußern Grenzen anzugeben, jenseits welcher sie den Namen der eigentlichen Schönheitslinie verlieren müsse. Doch auch dieses läßt unser Verfasser unausgemacht.

Zwar seine Entschuldigung ist nicht weit herzuholen. Er sahe es vielleicht ein, daß in dieser Untersuchung ohne Hilfe der höhern Mathematik nicht fortzukommen sei und daß weitläuftige und schwere Berechnungen sein Werk wohl gründlicher, aber nicht brauchbarer machen könnten. Er ließ also seinen Faden als ein Künstler da fahren, wo ich wollte, daß ihn ein philosophischer Meßkünstler ergreifen und weiterführen möchte.

Die ganze Sache würde ohne Zweifel auf die Berechnung der punctorum flexus contrarii ankommen, doch so, daß man die metaphysischen Gründe der Schönheit niemals dabei aus den Augen lassen müßte. Die Vollkommenheit bestehet in der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen, und alsdann, wenn die Uebereinstimmung leicht zu fassen ist, nennen wir die Vollkommenheit Schönheit. Der Berechner müßte also vornehmlich darauf denken, an der eigentlichen Schönheitslinie solche Eigenschaften zu finden, von welchen man sagen könnte, daß sie geschwinder und leichter zu begreifen wären als die Eigenschaften der übrigen Linien dieser Art. Und nur dieses, glaube ich, könnte einen Philosophen in Ansehung der Ursache befriedigen, warum diese Linie eine so angenehme Gewalt über unsere Empfindungen habe.

Vielleicht würde unter den verstorbnen Gelehrten der Herr Parent auf eine vorzügliche Art zu dieser analytischen Untersuchung geschickt gewesen sein. Ich muß es mit wenigen noch entdecken, warum ich eben auf diesen falle. Ich fand, daß Hr. Maty in seinem „Journal Britannique“, und zwar in den Monaten November und Dezember des vorigen Jahres, bei Gelegenheit der Bekanntmachung des Hogarthschen Werks, durch eine kleine Note mit einfließen lassen, es habe schon vor unserm Engländer der Hr. Parent ein ähnliches System gehabt. Er beruft sich deswegen

auf desselben dritten Teil Physischer und mathematischer Untersuchungen, wie auch auf das „Jour. des Sav.“ vom Jahre 1700, wo eine Abhandlung über die Natur der körperlichen Schönheit von ihm eingerückt sei. Ich habe nur die letztre nachzusehen Gelegenheit gehabt, und ich gestehe es, daß ich über die Aehnlichkeit der Hogarthschen und Parentschen Gedanken beinahe erstaunt bin. Gleich anfangs beweiset Parent, daß die Schönheit nicht in solchen Verhältnissen der Teile bestehen könne, welche auch Hr. Hogarth, besonders an dem Dürer und Lamozzo, verwirft. Er zeiget hierauf, daß sie auch nicht auf die bloße Mannigfaltigkeit der Teile ankomme, ob diese gleich oft gefalle, und eben dieses behauptet auch Hr. Hogarth. Doch bis hierher würde diese Uebereinstimmung noch nichts sagen wollen, wann sie sich nur nicht bis auf die Hauptsache erstreckte. Parent geht weiter und untersucht die Formen, welche keine Schönheit haben, und findet, daß es diejenigen sind, welche aus vielen weit herausragenden oder weit hineinstehenden Winkeln, mit vielen geraden Linien untermischt, zusammengesetzt sind. Die schönen Figuren hingegen, lehrt er vollkommen wie Hr. Hogarth, bestünden aus schönen Krümmungen, die aus sanften Konvexitäten, Konkavitäten und Inflexionen erzeugt würden. Was fehlt also hier mehr, als diesen Krümmungen willkürliche Namen zu geben und ihre Verhältnisse unter einander etwas weitläuftiger zu untersuchen? Doch vielleicht hat Hr. Parent auch dieses in seinen Werken gethan, die ich nicht habe zu Rate ziehen können; wenigstens läßt mich es der Schluß gedachter Abhandlung vermuten. Es wäre nunmehr noch übrig, sagt er, daß ich die verschiednen krummen Figuren untersuchte, welche mehr oder weniger Schönheit haben, und diejenige davon bestimmte, welche die allermeiste Schönheit hat; und endlich auch, daß ich ausmachte, woher die Herrschaft komme, welche diese Arten von Figuren über die Einbildung nicht allein der Menschen, sondern auch andrer Tiere haben; doch dieses verdient eine besondere Untersuchung, die ich an einen andern Ort verspare.

Man sieht leicht, daß es eben die Untersuchung sein würde, von der ich oben gewünscht habe, daß man sie noch anstellen möchte, wenn man sie mir unwissend nicht schon angestellt hat.

Pope ein Metaphysiker!

1755.

Vorbericht.

Man würde es nur vergebens leugnen wollen, daß gegenwärtige Abhandlung durch die neuliche Aufgabe der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften veranlaßt worden, und daher hat man auch diese Veranlassung selbst nirgends zu verstecken gesucht. Allein wenn der Leser deswegen an eine Schöne denken wollte, die sich aus Verdruß dem Publiko preisgibt, weil sie den Bräutigam, um welchen sie mit ihren Gespielinnen getanzt, nicht erhalten, so würde er ganz gewiß an eine falsche Vergleichung denken. Die akademischen Richter werden es am besten wissen, daß ihnen diese Schrift keine Mühe gemacht hat. Es fanden sich Umstände, welche die Einschickung derselben verhinderten, die aber ihrer Bekanntmachung durch den Druck nicht zuwider sind. Nur einen von diesen Umständen zu nennen — sie hat zwei Verfasser, und hätte daher unter keinem andern Sinnspruche erscheinen können als unter diesem:

Compulerant — — greges Corydon et Thyrsis in unum.

Gesetzt nun, sie wäre gekrönt worden! Was für Streitigkeit würde unter den Urhebern entstanden sein! Und diese wollten gerne keine unter sich haben.

Aufgabe.

Die Akademie verlangt eine Untersuchung des Popischen Systems, welches in dem Satze „Alles ist gut“ enthalten ist. Und zwar so, daß man

Erstlich den wahren Sinn dieses Satzes der Hypothes seines Urhebers gemäß bestimme,

Zweitens ihn mit dem System des Optimismus oder der Wahl des Besten genau vergleiche, und

Drittens die Gründe anführe, warum dieses Popische System entweder zu behaupten oder zu verwerfen sei.

Die Akademie verlangt eine Untersuchung des Popischen Systems, welches in dem Satze „Alles ist gut" enthalten ist.

Ich bitte um Verzeihung, wenn ich gleich anfangs gestehen muß, daß mir die Art, mit welcher diese Aufgabe ausgedrückt worden, nicht die beste zu sein scheinet. Da Thales, Plato, Chrysippus, Leibniz und Spinoza und unzählig andere einmütig bekennen, „es sei alles gut", so müssen in diesen Worten entweder alle Systemata, oder es muß keines darin enthalten sein. Sie sind der Schluß, welchen jeder aus seinem besondern Lehrgebäude gezogen hat und der vielleicht noch aus hundert andern wird gezogen werden. Sie sind das Bekenntnis derer, welche ohne Lehrgebäude philosophiert haben. Wollte man sie zu einem Kanon machen, nach welchem alle dahin einschlagende Fragen zu entscheiden wären, so würde mehr Bequemlichkeit als Verstand dabei sein. „Gott hat es so haben wollen, und weil er es so hat haben wollen, muß es gut sein", ist wahrhaftig eine sehr leichte Antwort, mit welcher man nie auf dem Trocknen bleibt. Man wird damit abgewiesen, aber nicht erleuchtet. Sie ist das beträchtlichste Stück der Weltweisheit der Faulen; denn was ist fauler, als sich bei einer jeden Naturbegebenheit auf den Willen Gottes zu berufen, ohne zu überlegen, ob der vorhabende Fall auch ein Gegenstand des göttlichen Willens habe sein können?

Wenn ich also glauben könnte, der Konzipient der akademischen Aufgabe habe schlechterdings in den Worten „Alles ist gut" ein System zu finden verlangt, so würde ich billig fragen, ob er auch das Wort „System" in der strengen Bedeutung nehme, die es eigentlich haben soll. Allein er kann mit Recht begehren, daß man sich mehr an seinen Sinn als an seine Worte halte. Besonders alsdenn, wenn der wahre Sinn der falschen Worte ungeachtet durchstrahlet, wie es hier in den nähern Bestimmungen des Satzes hinlänglich geschiehet.

Diesem zufolge stelle ich mir also vor, die Akademie verlange eine Untersuchung desjenigen Systems, welches Pope erfunden oder angenommen habe, um die Wahrheit, „daß alles gut sei", dadurch zu erhärten oder daraus herzuleiten, oder wie man sonst sagen will. Nur muß man nicht sagen, daß das System in diesen Worten liegen solle. Es liegt nicht eigentlicher darinne, als die Prämissen in einer Konklusion liegen, deren zu eben derselben eine unendliche Menge sein können.

Vielleicht wird man es mir verdenken, daß ich mich bei dieser Kleinigkeit aufgehalten habe. — — Zur Sache also! Eine Untersuchung des Popischen Systems — —

Ich habe nicht darüber nachdenken können, ohne mich vorher mit einem ziemlichen Erstaunen befragt zu haben: Wer ist Pope? — — — Ein Dichter — — — Ein Dichter? Was macht Saul unter den Propheten? Was macht ein Dichter unter den Metaphysikern?

Doch ein Dichter braucht nicht allezeit ein Dichter zu sein. Ich sehe keinen Widerspruch, daß er nicht auch ein Philosoph sein könne. Eben derselbe, welcher in dem Frühlinge seines Lebens unter Liebesgöttern und Grazien, unter Musen und Faunen, mit dem Thyrsus in der Hand herumgeschwärmt, eben derselbe kann sich ja leicht in dem reifen Herbste seiner Jahre in den philosophischen Mantel einhüllen und jugendlichen Scherz mit männlichem Ernst abwechseln lassen. Diese Veränderung ist der Art, wie sich die Kräfte unserer Seelen entwickeln, gemäß genug.

Doch eine andere Frage machte diese Ausflucht zunichte. — — Wenn, wo hat Pope den Metaphysiker gespielt, den ich ihm nicht zutraue? — — Eben, als er seine Stärke in der Dichtkunst am meisten zeigte. In einem Gedichte. In einem Gedichte also, und zwar in einem Gedichte, das diesen Namen nach aller Strenge verdient, hat er ein System aufgeführt, welches eine ganze Akademie der Untersuchung wert erkennet? So sind also bei ihm der Poet und der strenge Philosoph — — strenger aber als der systematische kann keiner sein — — nicht zwei mit einander abwechselnde Gestalten, sondern er ist beides zugleich: er ist das eine, indem er das andere ist?

Dieses wollte mir schwer ein — — Gleichwohl suchte ich mich auf alle Art davon zu überzeugen. Und endlich behielten folgende Gedanken Platz, die ich eine

Vorläufige Untersuchung,

ob ein Dichter als ein Dichter ein System haben könne,

nennen will.

Hier hätte ich vielleicht Gelegenheit, eine Erklärung des Worts System vorauszuschicken. Doch ich bleibe bei der Bescheidenheit, die ich schon oben verraten habe. Es ist so ungeziemend als unnötig, einer Versammlung von Philosophen, das ist einer Versammlung systematischer Köpfe, zu sagen, was ein System sei.

Kaum daß es sich schickte, ihr zu sagen, was ein Gedicht sei; wenn dieses Wort nicht auf so verschiedene Art erklärt worden wäre, und ich nicht zeigen müßte, welche ich zu meiner Untersuchung für die bequemste hielte.

Ein Gedicht ist eine vollkommene sinnliche Rede. Man weiß, wie vieles die Worte vollkommen und sinnlich in sich fassen, und wie sehr diese Erklärung allen andern vorgezogen zu werden verdienet, wenn man von der Natur der Poesie weniger seicht urteilen will.

Ein System also und eine sinnliche Rede — Noch fällt der Widerspruch dieser zwei Dinge nicht deutlich genug in die Augen. Ich werde mich auf den besondern Fall einschließen müssen, auf welchen es eben hier ankömmt, und für das System überhaupt ein metaphysisches setzen.

Ein System metaphysischer Wahrheiten also und eine sinnliche Rede, beides in einem — — Ob diese wohl einander aufreiben?

Was muß der Metaphysiker vor allen Dingen thun? — — Er muß die Worte, die er brauchen will, erklären; er muß sie nie in einem andern Verstande als in dem erklärten anwenden; er muß sie mit keinen dem Scheine nach gleichgültigen verwechseln.

Welches von diesen beobachtet der Dichter? Keines. Schon der Wohlklang ist ihm eine hinlängliche Ursache, einen Ausdruck für den andern zu wählen, und die Abwechslung synonymischer Worte ist ihm eine Schönheit.

Man füge hierzu den Gebrauch der Figuren — Und worin bestehet das Wesen derselben? — — Darin, daß sie nie bei der strengen Wahrheit bleiben, daß sie bald zu viel und bald zu wenig sagen — — Nur einem Metaphysiker von der Gattung eines Böhmens kann man sie verzeihen.

Und die Ordnung des Metaphysikers? — — Er geht in beständigen Schlüssen immer von dem Leichtern zu dem Schwerern fort; er nimmt sich nichts vorweg, er holet nichts nach. Wenn man die Wahrheiten auf eine sinnliche Art aus einander könnte wachsen sehen, so würde ihr Wachstum eben dieselben Staffeln beobachten, die er uns in der Ueberzeugung von derselben hinaufgehen läßt.

Allein Ordnung! Was hat der Dichter damit zu thun? Und noch dazu eine so sklavische Ordnung. Nichts ist der Begeisterung eines wahren Dichters mehr zuwider.

Man würde mich schwerlich diese kaum berührten Gedanken weiter ausführen lassen, ohne mir die Erfahrung entgegenzusetzen. Allein auch die Erfahrung ist auf meiner Seite. Sollte man mich also fragen, ob ich den Lucrez kenne, ob ich wisse, daß seine Poesie das System des Epikurs enthalte; sollte man mir andere seinesgleichen anführen, so würde ich ganz zuversichtlich antworten: Lucrez und seinesgleichen sind Versmacher, aber keine Dichter. Ich leugne nicht, daß man ein System in ein Silbenmaß oder auch in Reime bringen könne, sondern ich leugne, daß dieses in ein Silbenmaß oder in Reime gebrachte System ein Gedicht sein werde. — — Man erinnere sich nur, was ich unter einem Gedichte verstehe und was alles in dem Begriffe einer sinnlichen Rede liegt. Er wird schwerlich in seinem ganzen Umfange auf die Poesie irgend eines Dichters eigentlicher anzuwenden sein als auf die Popische.

Der Philosoph, welcher auf den Parnaß hinaufsteiget, und der Dichter, welcher sich in die Thäler der ernsthaften und ruhigen Weisheit hinabbegeben will, treffen einander gleich auf dem halben Wege, wo sie, so zu reden, ihre Kleidung verwechseln und wieder zurückgehen. Jeder bringt des andern Gestalt in seine Wohnungen mit sich, weiter aber auch nichts als die Gestalt. Der Dichter ist ein philosophischer Dichter und der Weltweise ein poetischer Weltweise geworden. Allein ein philosophischer Dichter ist darum noch kein Philosoph, und ein poetischer Weltweise ist darum noch kein Poet.

Aber so sind die Engländer. Ihre großen Geister sollen immer die größten und ihre seltnen Köpfe sollen immer Wunder sein. Es schien ihnen nicht Ruhms gnug, Popen den vortrefflichsten philosophischen Dichter zu nennen. Sie wollen, daß er ein eben so großer Philosoph als Poet sei. Das ist, sie wollen das Unmögliche, oder sie wollen Popen als Poet um ein Großes erniedrigen. Doch das letztere wollen sie gewiß nicht; sie wollen also das erstere.

Bisher habe ich gezeigt — — wenigstens zeigen wollen — — daß ein Dichter als Dichter kein System machen könne. Nunmehr will ich zeigen, daß er auch keines machen will, gesetzt auch, er könnte; gesetzt auch, meine Schwierigkeiten involvierten keine Unmöglichkeit, und seine Genie gebe ihm Mittel an die Hand, sie glücklich zu übersteigen.

Ich will mich gleich an Popen selbst halten. Sein Gedicht sollte kein unfruchtbarer Zusammenhang von Wahrheiten sein. Er nennt es selbst ein moralisches Gedicht, in welchem er die Wege Gottes in Ansehung der Menschen rechtfertigen wolle. Er suchte mehr einen lebhaften Eindruck, als eine tiefsinnige Ueberzeugung — — Was mußte er wohl also in dieser Absicht thun? Er mußte ohne Zweifel alle dahin einschlagende Wahrheiten in ihrem schönsten und stärksten Lichte seinen Lesern darstellen.

Nun überlege man, daß in einem System nicht alle Teile von gleicher Deutlichkeit sein können. Einige Wahrheiten desselben ergeben sich sogleich aus dem Grundsatze, andere sind mit gehäuften Schlüssen daraus herzuleiten. Doch diese letzten können in einem andern System die deutlichsten sein, in welchem jene erstern vielleicht die dunkelsten sind.

Der Philosoph macht sich aus dieser kleinen Unbequemlichkeit der Systeme nichts. Die Wahrheit, die er durch einen Schluß erlanget, ist ihm darum nicht mehr Wahrheit als die, zu welcher er nicht anders als durch zwanzig Schlüsse gelangen kann, wenn diese zwanzig Schlüsse nur untrieglich sind. Genug, daß er alles in einen Zusammenhang gebracht hat; genug, daß er diesen Zusammenhang mit einem Blicke als ein Ganzes zu übersehen vermag, ohne sich bei den feinen Verbindungen desselben aufzuhalten.

Allein ganz anders denkt der Dichter. Alles, was er sagt, soll gleich starken Eindruck machen; alle seine Wahrheiten sollen gleich überzeugend rühren. Und dieses zu können, hat er kein ander Mittel, als diese Wahrheit nach diesem System und jene nach einem andern auszudrücken. — — Er spricht mit dem Epikur, wo er die Wollust erheben will, und mit der Stoa, wo er die Tugend preisen soll. Die Wollust würde in den Versen eines Seneca, wenn er überall genau bei seinen Grundsätzen bleiben wollte, einen sehr traurigen Aufzug machen; eben so gewiß, als die Tugend in den Liedern eines sich immer gleichen Epikurers ziemlich das Ansehen einer Metze haben würde.

Jedoch ich will den Einwendungen Platz geben, die man hierwider machen könnte. Ich will mir es gefallen lassen; Pope mag eine Ausnahme sein. Er mag Geschicklichkeit und Willen genug besessen haben, in seinem Gedichte, wo nicht ein System völlig zu entwerfen, wenigstens mit den Fingern auf ein gewisses zu zeigen. Er mag sich nur auf diejenigen Wahrheiten eingeschränkt haben, die sich nach diesem System sinnlich vortragen lassen. Er mag die übrigen um so viel eher übergangen sein, da es ohnedem die Pflicht eines Dichters nicht ist, alles zu erschöpfen.

Wohl! Es muß sich ausweisen, und es wird sich nicht besser ausweisen können, als wenn ich mich genau an die von der Akademie vorgeschriebenen Punkte halte. Diesen gemäß wird meine Abhandlung aus drei Abschnitten bestehen, welchen ich zuletzt einige historisch-kritische Anmerkungen beifügen will.

Erster Abschnitt.

Sammlung derjenigen Sätze, in welchen das Popische System liegen müßte.

Man darf diese Sätze fast nirgends anders als in dem ganzen ersten Briefe und in dem vierten hin und wieder suchen.

Ich habe keinen einzigen übergangen, der nur in etwas eine systematische Miene machte, und ich zweifele, ob man außer folgenden dreizehn noch einen antreffen wird, welcher in dieser Absicht in Betrachtung gezogen zu werden verdiente.

Die Ordnung, nach welcher ich sie hersetzen will, ist nicht die Ordnung, welcher Pope in dem Vortrage gefolget ist, sondern es ist die, welcher Pope im Denken muß gefolget sein, wenn er anders einer gefolgt ist.

Erster Satz.

Von allen möglichen Systemen muß Gott das beste geschaffen haben.

Dieser Satz gehört Popen nicht eigentümlich zu, vielmehr zeigen seine Worte deutlich genug, daß er ihn als ausgemacht annimmt und von einem andern entlehnet.

1. B. Z. 43. 44:

Of systems possible, if 'tis confest,
That wisdom infinite must form the best etc.

Das ist: Wenn man zugestehen muß, daß eine unendliche Weisheit aus allen möglichen Systemen das beste erschaffen müsse. Wenn kann hier keine Ungewißheit anzeigen, sondern weil er seine übrigen Sätze aus der Bedingung folgert, so muß es hier eben das sein, als wenn er gesagt hätte: da man notwendig gestehen muß rc.

Zweiter Satz.

In diesem besten System muß alles zusammenhangen, wenn nicht alles ineinanderfallen soll.

1. B. Z. 45:

Where all must fall, or all coherent be.

In dem gemeinen Exemplare, welches ich vor mir habe, heißt die letzte Hälfte dieser Zeile: „or not coherent be". Ich vermute nicht ohne Grund, daß es, anstatt not, all heißen müsse. Gesetzt aber, Pope habe wirklich not geschrieben, so kann doch auch alsdenn kein anderer Sinn darinne liegen als der, welchen ich in dem Satze ausgedrückt habe. — — Es kömmt hier nur noch darauf an, was Pope unter dem Zusammenhange in der Welt verstehe. Er erklärt sich zwar nicht ausdrücklich darüber, verschiedene Stellen aber zeigen, daß er diejenige Einrichtung darunter verstehe, nach welcher alle Grade der Vollkommenheit in der Welt besetzt wären, ohne daß irgendwo eine Lücke anzutreffen sei. Er setzt daher zu den angeführten Worten hinzu (Z. 46): „and all that rises, rise in due degree," d. h. mit dem vorhergehenden zusammengenommen: Es muß alles ineinanderfallen oder alles zusammenhangen, und was sich erhebt, muß sich in dem gebührenden Grade erheben. Folglich findet er den Zusammenhang darin, daß sich alles stufenweis in der Welt erhebe. Und ferner sagt er (Z. 233): Wenn einige Wesen vollkommen werden sollen, so müssen entweder die niedrigern Wesen an ihre Stelle rücken, oder es muß in der vollen Schöpfung eine Lücke bleiben, da alsdenn die ganze Leiter zerrüttet werden müßte, sobald nur eine einzige Stufe zerbrochen wird. „Each System in gradation roll" (Z. 239): Ein jedes System gehet stufenweise fort, sagt überhaupt eben dieses. Und eben diese allmähliche Degradation nennt er die große Kette, welche sich von dem Unendlichen bis auf den Menschen und von dem Menschen bis auf das Nichts erstrecke. (1. Brief, Z. 232. 236.) Folgende Zeilen aus dem vierten Briefe machen des Dichters Meinung vielleicht noch deutlicher. (Z. 47 u. ff.)

Order is heav'n's great law; and this confest,
Some are and must be, mightier than the rest,
More rich, more wise etc.

Er nimmt also diese Einrichtung, nach welcher alle Grade der Vollkommenheit verschieden sind, für die Ordnung an. Auch aus den folgenden Sätzen wird man es sehn, daß er mit dem Zusammenhange in der Welt keinen andern Begriff verknüpfe, als den wir eben auseinandergesetzt haben.

Dritter Satz.

In der Kette von Leben und Empfindung müssen irgendwo solche Wesen, wie die Menschen sind, anzutreffen sein.

1. B. Z. 47. 48:

— in the scale of life and sense, 'tis plain
There must be, some where, such a rank as man.

Dieser Satz folgt unmittelbar aus dem vorhergehenden. Denn sollen in der besten Welt alle Grade der Vollkommenheit ihre Wirklichkeit erlangen, so muß auch der Rang, der für den Menschen gehört, nicht leer bleiben. Der Mensch hat also weder in der besten Welt ausbleiben, noch vollkommener geschaffen werden können. In beiden Fällen würde ein Grad der Vollkommenheit nicht wirklich geworden und daher kein Zusammenhang in der besten Welt gewesen sein.

Man bedenke nunmehr, wie wenig Popens Schluß bindet, wenn wir den Zusammenhang in der Welt anders erklärten, als es in dem vorigen Satze geschehen ist.

Of systems possible, if 'tis confest,
That wisdom infinite must form the best,
Where all etc. — —
Then in the scale of life and sense, 'tis plain
There must be, some where, such a rank as man.

Aus keiner andern Ursache, sagt Pope, mußte ein solcher Rang, ein solcher Grad der Vollkommenheit, als der Mensch begleitet, wirklich werden, als weil in der besten Welt alles ineinanderfallen oder zusammenhangen und in einem gehörigen Grade sich erheben muß; das heißt, weil kein Rang unbesetzt bleiben darf.

Besser hat Pope vermutlich dem Einwurfe begegnen zu können nicht geglaubt, warum so ein Wesen wie der Mensch erschaffen worden, oder warum er nicht vollkommener erschaffen worden. Auf das letztere noch näher zu antworten, nimmt er (Brief 1. Zeile 251 u. ff.) die Unveränderlichkeit der Wesen aller Dinge zu Hilfe und sagt, daß dieses Verlangen eben so lächerlich sei als jenes, wenn der Fuß die Hand, die Hand der Kopf und der Kopf mit seinen Sinnen nicht bloß das Werkzeug des Geistes zu sein begehrten. In dem vierten Briefe (Zeile 160) drücket er sich hierüber noch stärker aus, wo er behauptet, die Frage, warum der Mensch nicht vollkommen erschaffen worden, wollte mit veränderten Worten nichts anders sagen als dieses, warum der Mensch nicht ein Gott und die Erde nicht ein Himmel sei.

Vierter Satz.

Die Glückseligkeit eines jeden Geschöpfs bestehet in einem Zustande, der nach seinem Wesen abgemessen ist.

1. B. Z. 175:

All in exact proportion of the state,

und in der 71sten Zeile eben desselben Briefes sagt er von dem Menschen insbesondere:

His being measur'd to his state and place.

Folglich, sagt Pope, kömmt es nur hauptsächlich darauf an, daß man beweise, der Mensch sei wirklich in der Welt in einen Zustand gesetzt worden, welcher sich für sein Wesen und seinen Grad der Vollkommenheit schickt:

1. B. Z. 49. 50:

And all the question (wrangled e're so long)
Is only this, if God has plac'd him wrong?

Fünfter Satz.

Der Mensch ist so vollkommen, als er sein soll.

1. B. Z. 70:

Man's as perfect as he ought,

das heißt: Der Zustand des Menschen ist wirklich nach seinem Wesen abgemessen, und daher ist der Mensch vollkommen. Daß aber jenes sei, erhelle klar, wenn man den Zustand, darin der Mensch lebe, selbst betrachte; welches er in den folgenden Zeilen thut.

Sechster Satz.

Gott wirkt nach allgemeinen und nicht nach besondern Gesetzen, und in besondern Fällen handelt er nicht wider seine allgemeine Gesetze um eines Lieblings willen.

4. B. Z. 33. 34:

— — the universal cause
Acts not by partial but by general laws.

und Z. 119. ebd. B.:

Think we like some weak prince th' eternal cause
Prone for his fav'rites to reverse his laws?

Diesen Gedanken führt der Dichter in dem Folgenden weiter aus und erläutert ihn durch Beispiele. Er scheint aber damit das System des Malebranche angenommen zu haben, der nur die allgemeinen Gesetze zum Gegenstande des göttlichen Willens macht und so den Urheber der Welt zu rechtfertigen glaubt, wenngleich aus diesen allgemeinen Gesetzen Unvollkommenheiten erfolgten.

Die Schüler dieses Weltweisen behaupten folglich, Gott habe seiner Weisheit gemäß handeln und daher die Welt durch allgemeine Gesetze regieren müssen. In besondern Fällen könnte die Anwendung dieser allgemeinen Gesetze wohl so etwas hervorbringen, das an und für sich selbst entweder völlig unnütze oder gar schädlich und daher den göttlichen Absichten eigentlich zuwider sei; allein es sei genug, daß die allgemeinen Gesetze von erheblichem Nutzen

wären und daß die Uebel, welche in wenigen besondern Fällen daraus entstehen, nicht ohne einen besondern Ratschluß hätten gehoben werden können. Sie führen zum Exempel an, die allgemeinen mechanischen Gesetze, nach welchen der Regen zu gewissen Zeiten herunterfalle, hätten einen unaussprechlichen Nutzen. Allein wie oft befeuchte der Regen nicht einen unfruchtbaren Stein, wo er wirklich keinen Nutzen schaffe, und wie oft richte er nicht Ueberschwemmungen an, wo er gar schädlich wäre! Ihrer Meinung also nach können dergleichen Unvollkommenheiten auch in der besten Welt entstehen, weil keine allgemeine Gesetze möglich sind, die den göttlichen Absichten in allen besondern Fällen genugthäten. Oder, fragen sie, sollte Gott eines Lieblings willen — — der wißbegierige Weltweise sei zum Exempel dieser Liebling — — die allgemeinen Gesetze brechen, nach welchen ein Aetna Feuer speien muß?

4. B. Z. 121. 122:

Shall burning Aetna, if a sage requires,
Forget to thunder, and recall her fires?

Siebenter Satz.

Kein Uebel kömmt von Gott.

Das ist: Das Uebel, welches in der Welt erfolgt, ist niemals der Gegenstand des göttlichen Willens gewesen.

4. B. Z. 110:

God sends not ill.

Pope hat dieses aus dem Vorhergehenden ungefähr so geschlossen. Wenn das Uebel nur in besondern Fällen entsteht und eine Folge aus den allgemeinen Gesetzen ist, Gott aber nur diese allgemeine Gesetze als allgemeine Gesetze für gut befunden und zum Gegenstande seines Willens gemacht hat, so kann man nicht sagen, daß er das Uebel eigentlich gewollt habe, welches aus ihnen fließt und ohne welches sie keine allgemeine Gesetze gewesen wären. Unser Dichter sucht diese Entschuldigung um ein Großes kräftiger zu machen, wenn er sagt, daß noch dazu dieses aus den allgemeinen Gesetzen folgende Uebel sehr selten sei. Er hat hiermit vielleicht nur so viel sagen wollen, daß Gott solche allgemeine Gesetze gewählt habe, aus welchen in besondern Fällen die wenigsten Uebel entstünden. Allein er drückt sich auf eine sehr sonderbare Art aus; er sagt (1. B. Z. 143): „th'exceptions are few," und an einem andern Orte: „Nature lets it fall," das Uebel nämlich. Ich werde diesen Punkt in meinem dritten Abschnitte berühren müssen.

Achter Satz.

In der Welt kann nicht die mindeste Veränderung vorgehen, welche nicht eine Zerrüttung in allen Weltgebäuden, aus welchen das Ganze besteht, nach sich ziehen sollte.

1. B. Z. 233—236.

— — On superior pow'rs
Were we to press, inferior might on ours:
Or in the full creation leave a void,
Where, one step broken, the great scales destroy'd,

und Z. 239—242:

And if each system in gradation roll
Alike essential to th'amazing whole;
The least confusion but in one, not all
That system only, but the whole must fall.

Neunter Satz.

Das natürliche und moralische Böse sind Folgen aus den allgemeinen Gesetzen, die Gott öfters zum Besten des Ganzen gelenkt, öfters auch lieber zugelassen hat, als daß er durch einen besondern Willen seinem allgemeinen hätte zuwiderhandeln sollen.

1. B. Z. 145. 146:

If the great end be human happiness,
Then nature *deviats*, and can man do less?

4. B. Z. 112. 113;

Or partial ill is universal good
— — — — or nature lets it fall.

1. B. Z. 161. 162:

— all subsists by elemental strife,
And passions are the elements of life.

Zehnter Satz.

Es ist nicht alles um des Menschen willen geschaffen worden, sondern der Mensch selbst ist vielleicht um eines andern Dinges willen da.

1. B. Z. 57:

— man, who here seems principal alone,
Perhaps acts second to some sphere unknown.

3. B. Z. 24:

Made beast in aid of man, and man of beast.

Elfter Satz.

Die Unwissenheit unsers zukünftigen Zustandes ist uns zu unserm Besten gegeben worden.

Wer würde ohne sie, sagt der Dichter, sein Leben hier ertragen können? (1. B. Z. 76.)

Und ebd. Z. 81:

Oh blindness of the future! kindly giv'n
That each etc.

Anstatt der Kenntnis des Zukünftigen aber, sagt Pope, hat uns der Himmel die Hoffnung geschenkt, welche allein vermögend ist, uns unsre letzten Augenblicke zu versüßen.

Zwölfter Satz.

Der Mensch kann sich ohne seinen Nachteil keine schärfern Sinne wünschen.

Die Stelle, worin er dieses beweiset, ist zu lang, sie hier abzuschreiben. Sie stehet in dem ersten Briefe und geht von der 185sten Zeile bis zu der 198sten. Dieser Satz aber und die zwei vorhergehenden sind eigentlich nähere Beweise des fünften Satzes und sollen darthun, daß dem Menschen wirklich solche Gaben und Fähigkeiten zu teil worden, als sich für seinen Stand am besten schicken. Die Frage wäre also beantwortet, auf welche es nach Popens Meinung in dieser Streitigkeit hauptsächlich ankömmt.

If God has placed him (*man*) wrong?

Dreizehnter Satz.

Die Leidenschaften des Menschen, die nichts als verschiedene Abänderungen der Eigenliebe sind, ohne welche die Vernunft unwirksam bleiben würde, sind ihm zum Besten gegeben worden.

2. B. Z. 83:

Modes of self-love the passions we may call.

Ebd. Z. 44:

Self-love to urge, and reason to restrain,

und 1. B. Z. 162:

Passions are the elements of life.

Pope gesteht zwar, daß unzählig viel Schwachheiten und Fehler aus den Leidenschaften entstehen; allein auch diese gründen sich auf ein allgemeines Gesetz, welches dieses ist, daß sie alle von einem wirklichen oder einem anscheinenden Gute in Bewegung gesetzt werden sollen. Gott aber habe (nach dem 9ten Satze) alle Uebel zulassen müssen, die aus den allgemeinen Gesetzen erfolgten, weil er sonst die allgemeinen Gesetze durch einen besondern Ratschluß hätte aufheben müssen.

2. B. Z. 84:

'Tis real good, or seeming, moves them all.

Schlußsatz.

Aus allen diesen Sätzen nun zusammen glaubt Pope den Schluß ziehen zu können, „daß alles gut sei", „que tout ce

qui est, est bien.“ Ich drücke hier seinen Sinn in der Sprache seiner Uebersetzer aus. Allein ist es wohl gut, sich auf diese zu verlassen? Wie, wenn Pope nicht gesagt hätte, „daß alles gut,“ sondern nur, „daß alles recht sei?“ Wollte man wohl recht und gut für einerlei nehmen? Hier sind seine Worte (1. B. Z. 286):

— Whatever is, is *right*.

Man wird hoffentlich einem Dichter, wie Pope ist, die Schande nicht anthun und sagen, daß er durch den Reim gezwungen worden; *right* hier anstatt irgend eines andern Worts zu setzen. Wenigstens war er in dem vierten Briefe (Z. 382), wo er diesen Ausspruch wiederholt, des Reimzwanges überhoben, und es muß mit ernstlichem Bedacht geschehen sein, daß er nicht good oder well gesagt hat. Und warum hat er es wohl nicht gesagt? Weil es offenbar mit seinen übrigen Gedanken würde gestritten haben. Da er selbst zugesteht, daß die Natur manche Uebel fallen lasse, so konnte er wohl sagen, daß dem ohngeachtet alles recht sei, aber unmöglich, daß alles gut sei. Recht ist alles, weil alles und das Uebel selbst in der Allgemeinheit der Gesetze, die der Gegenstand des göttlichen Willens waren, gegründet ist. Gut aber würde nur alsdenn alles sein, wenn diese allgemeinen Gesetze allezeit mit den göttlichen Absichten übereinstimmten. Zwar gestehe ich gern, daß auch das französische bien weniger sagt als bon, ja, daß es fast etwas anderes sagt; desgleichen auch, daß das deutsche gut, wenn es adverbialiter und nicht substantive gebraucht wird, oft etwas ausdrückt, was eigentlich nur recht ist. Allein es ist die Frage, ob man an diesen feinen Unterschied stets gedacht hat, so oft man das Popische: Es ist alles gut, oder „tout ce qui est, est bien“ gehöret?

Ich habe hier weiter nichts zu erinnern. — — Will man so gut sein und die vorgetragenen Sätze für ein System gelten lassen, so kann ich es unterdessen recht wohl zufrieden sein. Ich will wünschen, daß es sich in dem Verstande des Lesers wenigstens so lange aufrecht erhalten möge, bis ich es in dem dritten Abschnitte, zum Teil mit den eignen Waffen seines Urhebers, selbst niederreißen kann. Ich würde mich der Gefahr, ein so schwankendes Gebäude nur einen Augenblick vor sich stehen zu lassen, nicht aussetzen, wenn ich mich nicht notwendig zu dem zweiten von der Akademie vorgeschriebenen Punkte vorher wenden müßte.

Zweiter Abschnitt.

Vergleichung obiger Sätze mit den Leibnizischen Lehren.

Wenn ich der Akademie andre Absichten zuschreiben könnte, als man einer Gesellschaft, die zum Aufnehmen der Wissenschaften bestimmt ist, zuschreiben kann, so würde ich fragen, ob man durch

diese befohlene Vergleichung mehr die Popischen Sätze für philosophisch oder mehr die Leibnizischen Sätze für poetisch habe erklären wollen.

Doch, wie gesagt, ich kann meine Frage sparen und mich immer zu der Vergleichung selbst wenden. Aufs höchste möchte eine gar zu übertriebene Meinung von dem mehr als menschlichen Geiste des Engländers zum Grunde liegen.

Ich will in meiner Vergleichung die Ordnung der obigen Sätze beibehalten, doch ohne sie alle zu berühren. Verschiedne stehen nur der Verbindung wegen da, und verschiedne sind allzu speziell und mehr moralisch als metaphysisch. Beide Arten werde ich füglich übergehen können, und die Vergleichung wird dennoch vollständig sein.

Erster Satz.

Gott muß von allen möglichen Systemen das beste erschaffen haben. Dieses sagt Pope, und auch Leibniz hat sich an mehr als einem Orte vollkommen so ausgedrückt. Was jeder besonders dabei gedacht hat, muß aus dem übrigen erhellen. Warburton aber hat völlig Unrecht, wenn er diesen Satz unabhängig von den andern Sätzen nicht sowohl für Leibnizisch als für Platonisch erkennen will. Ich werde es weiter unten zeigen. Hier will ich nur noch erinnern, daß der Konzipient der akademischen Frage anstatt des Satzes „Alles ist gut" notwendig diesen und keinen andern hätte wählen müssen, wenn er mit einigem Grunde sagen wollte, daß ein System darin liegen könne, welches vielleicht nicht das Leibnizische, aber doch etwa ein ähnliches wäre.

Zweiter Satz.

In dem besten System muß alles zusammenhangen. Was Pope unter diesem Zusammenhange verstehe, hat man gesehen. Diejenige Beschaffenheit der Welt nämlich, nach welcher alle Grade der Vollkommenheit vom Nichts bis zur Gottheit mit Wesen angefüllt wären.

Leibniz hingegen setzt diesen Zusammenhang darin, daß alles in der Welt, eines aus dem andern, verständlich erkläret werden kann. Er siehet die Welt als eine Menge zufälliger Dinge an, die teils neben einander existieren, teils auf einander folgen. Diese verschiednen Dinge würden zusammen kein Ganzes ausmachen, wenn sie nicht alle wie die Räder der Maschine mit einander vereiniget wären, das heißt, wenn sich nicht aus jedem Dinge deutlich erklären ließe, warum alle übrigen so und nicht anders neben ihm sind, und aus jedem vorhergehenden Zustande eines Dinges, warum dieser oder jener darauf folgen wird. Dieses muß ein unendlicher Verstand völlig daraus begreifen können, und der mindeste Teil der Welt muß ihm ein Spiegel sein, in welchem er alle übrigen Teile, die neben demselben sind, sowie alle Zustände, in welchen die Welt war oder je sein wird, sehen kann.

Nirgends aber hat Leibniz gesagt, daß alle Grade der Vollkommenheit in der besten Welt besetzt sein müßten. Ich glaube auch nicht, daß er es hätte sagen können. Denn wenn er gleich mit Popen sagen dürfte: „die Schöpfung ist voll," so müßte er dennoch einen ganz andern Sinn mit diesen Worten verknüpfen, als Pope damit verknüpft hat. Mit Leibnizen zu reden, ist die Schöpfung in der besten Welt deswegen allenthalben voll, weil allenthalben eines in dem andern gegründet ist und daher der Raum oder die Ordnung der neben einander existierenden Dinge nirgends unterbrochen wird. Auf gleiche Art ist sie auch der Zeit nach voll, weil die Zustände, die in derselben auf einander folgen, niemals aufhören, wie Wirkungen und Ursachen in einander gegründet zu sein. Etwas ganz anders aber versteht Pope unter seiner *full creation*, wie sich aus der Verbindung seiner Worte schließen läßt.

1. B. Z. 235:

— — — On superior pow'rs
Were we to press, inferior might on ours:
Or in the full creation leave a void.

Die Schöpfung nämlich ist ihm nur deswegen voll, weil alle Grade darin besetzt sind.

Und dieses ist ein Beweis mehr, daß zwei verschiedne Schriftsteller deswegen noch nicht einerlei Meinung sind, weil sie sich an gewissen Stellen mit einerlei Worten ausdrücken. Pope hatte einen ganz andern Begriff von leer und voll in Ansehung der Schöpfung als Leibniz, und daher konnten sie beide sagen: „the creation is full," ohne weiter etwas unter sich gemein zu haben als die bloßen Worte.

Dritter Satz.

Aus dem Vorhergehenden schließt Pope a priori, daß notwendig der Mensch in der Welt angetroffen werden müsse, weil sonst die ihm gehörige Stelle unter den Wesen leer sein würde.

Leibniz hingegen beweiset das notwendige Dasein des Menschen a posteriori und schließt: Weil wirklich Menschen vorhanden sind, so müssen solche Wesen zur besten Welt gehört haben.

Sechster Satz.

Pope, wie man gesehen hat, scheinet mit dem P. Malebranche in diesem Satze einerlei Meinung gehabt zu haben. Er behauptet nämlich, Gott könne in der Welt bloß deswegen Böses geschehen lassen, weil er seinen allgemeinen Willen nicht durch besondre Ratschlüsse aufheben wolle. Notwendig müßten also in der Welt Mängel anzutreffen sein, die Gott der besten Welt unbeschadet hätte vermeiden können, wenn er seinen allgemeinen Willen in einigen Fällen durch einen besondern Ratschluß hätte aufheben

wollen. Man darf nur folgende Stelle ansehen, um zu erkennen, daß dieses wirklich Popens Meinung gewesen sei.

4. B. Z. 112:

Or partial ill is universal good
— — or nature lets it fall.

Dieses oder, oder zeigt genugsam, daß das Uebel in dem zweiten Falle zu der Vollkommenheit der Welt nichts beitrage, sondern daß es die Natur oder die allgemeinen Gesetze fallen lassen.

Allein was behauptet Leibniz von allem diesen? — Leibniz behauptet, der allgemeine Ratschluß Gottes entstehe aus allen besondern Ratschlüssen zusammengenommen, und Gott könne ohne der besten Welt zum Nachteile kein Uebel durch einen besondern Ratschluß aufheben. Denn nach ihm hanget das System der Absichten mit dem System der wirkenden Ursachen so genau zusammen, daß man dieses als eine Folge aus dem erstern ansehen kann. Man kann also nicht sagen, daß aus den allgemeinen Gesetzen der Natur, das ist aus dem System der wirkenden Ursachen, etwas erfolge, das mit den göttlichen Absichten nicht übereinstimmt; denn bloß aus der besten Verknüpfung der besondern Absichten sind die allgemein wirkenden Ursachen und das allerweiseste Ganze entstanden. (Man sehe hievon die „Theodicee", §. 204. 205. 206.)

Und hieraus nun erhellet, daß Pope und Leibniz nicht einmal in dem Begriffe der besten Welt einig sein können. Leibniz sagt: „Wo verschiedene Regeln der Vollkommenheit zusammengesetzt werden sollen, ein Ganzes auszumachen, da müssen notwendig einige derselben wider einander stoßen, und durch dieses Zusammenstoßen müssen entweder Widersprüche entstehen oder von der einen Seite Ausnahmen erfolgen." Die beste Welt ist also nach ihm diejenige, in welcher die wenigsten Ausnahmen und diese wenigen Ausnahmen noch darzu von den am wenigsten wichtigen Regeln geschehen. Daher nun entstehen zwar die moralischen und natürlichen Unvollkommenheiten, über die wir uns in der Welt beschweren, allein sie entstehen vermöge einer höhern Ordnung, die diese Ausnahmen unvermeidlich gemacht hat. Hätte Gott ein Uebel in der Welt weniger entstehen lassen, so würde er einer höhern Ordnung, einer wichtigern Regel der Vollkommenheit zuwider gehandelt haben, von deren Seite doch durchaus keine Ausnahme geschehen sollte.

Pope hingegen und Malebranche räumen es ein, daß Gott der besten Welt unbeschadet einige Uebel daraus hätte weglassen können, ohne etwas Merkliches in derselben zu verändern. Allein dem ohngeachtet habe er die Allgemeinheit der Gesetze, aus welcher diese Uebel fließen, lieber gewollt und wolle sie auch noch lieber, ohne diesen seinen Entschluß jemals um eines Lieblings willen zu ändern.

Achter Satz.

Ferner, wie wir gesehen haben, behauptet Pope, die mindeste Veränderung in der Welt erstrecke sich auf die ganze Natur, weil ein jedes Wesen, das zu einer größern Vollkommenheit gelange, eine Lücke hinter sich lassen müsse, und diese Lücke müsse entweder leer bleiben, welches den ganzen Zusammenhang aufheben würde, oder die untern Wesen müßten heranrücken, welches durch die ganze Schöpfung nichts anders als eine Zerrüttung verursachen könne.

Leibniz weiß von keiner solchen Lücke, wie sie Pope annimmt, weil er keine allmähliche Degradation der Wesen behauptet. Eine Lücke in der Natur kann nach seiner Meinung nirgends anders werden, als wo die Wesen in einander gegründet zu sein aufhören; denn da wird die Ordnung unterbrochen, oder, welches eben so viel ist, der Raum bleibt leer. Dennoch aber behauptet Leibniz in einem weit strengern Verstande als Pope, daß die mindeste Veränderung in der Welt einen Einfluß in das Ganze habe, und zwar, weil ein jedes Wesen ein Spiegel aller übrigen Wesen und ein jeder Zustand der Inbegriff aller Zustände ist. Wenn also der kleinste Teil der Schöpfung anders oder in einen andern Zustand versetzt wird, so muß sich diese Veränderung durch alle Wesen zeigen; eben wie in einer Uhr alles, sowohl dem Raume als der Zeit nach, anders wird, sobald das mindeste von einem Rädchen abgefeilet wird.

Neunter Satz.

Die Unvollkommenheiten in der Welt erfolgen nach Popens System entweder zum Besten des Ganzen (worunter man zugleich die Verhütung einer größern Unvollkommenheit mit begreift), oder weil keine allgemeinen Gesetze den göttlichen Absichten in allen besondern Fällen haben genugthun können.

Nach Leibnizens Meinung hingegen müssen notwendig alle Unvollkommenheiten in der Welt zur Vollkommenheit des Ganzen dienen, oder es würde sonst ganz gewiß ihr Außenbleiben aus den allgemeinen Gesetzen erfolgt sein. Er behauptet, Gott habe die allgemeinen Gesetze nicht willkürlich, sondern so angenommen, wie sie aus der weisen Verbindung seiner besondern Absichten oder der einfachen Regeln der Vollkommenheit entstehen müssen. Wo eine Unvollkommenheit ist, da muß eine Ausnahme unvermeidlich gewesen sein. Keine Ausnahme aber kann stattfinden, als wo die einfachen Regeln der Vollkommenheit mit einander streiten, und jede Ausnahme muß daher vermöge einer höhern Ordnung geschehen sein, das ist, sie muß zur Vollkommenheit des Ganzen dienen.

— — Wird es wohl nötig sein, noch mehrere Unterschiede zwischen den Popischen Sätzen und Leibnizischen Lehren anzuführen? Ich glaube nicht. Und was sollten es für mehrere Unterschiede sein? In den besondern moralischen Sätzen, weiß man wohl, kommen alle Weltweisen überein, so verschieden auch ihre Grund-

sätze sind. Der übereinklingende Ausdruck der erstern muß uns nie verleiten, auch die letztern für einerlei zu halten; denn sonst würde es sehr leicht sein, jeden andern, der irgend einmal über die Einrichtung der Welt vernünfteln wollen, eben so wohl als Popen zum Leibnizianer zu machen.

Verdient nun aber Pope diese Benennung durchaus nicht, so wird auch notwendig die Prüfung seiner Sätze etwas ganz anders als eine Bestreitung des Leibnizischen Systems von der besten Welt sein. Die Gottschede sagen, sie werde daher auch etwas ganz anders sein, als die Akademie gewünscht habe, daß sie werden möchte. Doch was geht es mich an, was die Gottschede sagen; ich werde sie dem ohngeachtet unternehmen.

Dritter Abschnitt.

Prüfung der Popischen Sätze.

Ich habe oben gesagt, Pope als ein wahrer Dichter müsse mehr darauf bedacht gewesen sein, das Sinnlich-Schöne aus allen Systemen zusammenzusuchen und sein Gedicht damit auszuschmücken, als sich selbst ein eignes System zu machen oder sich an ein schon gemachtes einzig und allein zu halten. Und daß er jenes wirklich gethan gabe, bezeugen die unzähligen Stellen in seinen Briefen, die sich mit seinen obigen Sätzen auf keinerlei Weise verbinden lassen und deren einige sogar ihnen schnurstracks zuwiderlaufen.

Ich will diese Stellen bemerken, indem ich die Sätze selbst nach der Strenge der Vernunft prüfe.

Zweiter Satz.

Durch welche Gründe kann Pope beweisen, daß die Kette der Dinge in der besten Welt nach einer allmählichen Degradation der Vollkommenheit geordnet sein müsse? Man werfe die Augen auf die vor uns sichtbare Welt! Ist Popens Satz gegründet, so kann unsre Welt unmöglich die beste sein. In ihr sind die Dinge nach der Ordnung der Wirkungen und Ursachen, keineswegs aber nach einer allmählichen Degradation neben einander. Weise und Thoren, Tiere und Bäume, Insekten und Steine sind in der Welt wunderbar durch einander gemischt, und man müßte die Glieder aus den entlegensten Teilen der Welt zusammenklauben, wenn man eine solche Kette bilden wollte, die allmählich vom Nichts bis zur Gottheit reicht. Dasjenige also, was Pope den Zusammenhang nennt, findet in unsrer Welt nicht statt, und dennoch ist sie die beste, dennoch kann in ihr keine Lücke angetroffen werden. Warum dieses? Wird man hier nicht augenscheinlich auf das Leibnizische System geleitet, daß nämlich vermöge der göttlichen Weisheit alle Wesen in der besten Welt in einander gegründet, das heißt, nach der Reihe der Wirkungen und Ursachen neben einander geordnet sein müssen?

Dritter Satz.

Und nun fällt der Schluß von dieser eingebildeten Kette der Dinge auf die unvermeidliche Existenz eines solchen Ranges, als der Mensch bekleidet, von sich selbst weg. Denn was war es nötig, zu Erfüllung der Reihe von Leben und Empfindung diesen Rang wirklich werden zu lassen, da doch ohnedem die Glieder derselben in dem unendlichen Raume zerstreut liegen und nimmermehr in der allmählichen Degradation neben einander stehen?

Sechster Satz.

Hier kömmt es, wo sich Pope selbst widerspricht! — Nach seiner Meinung, wie wir oben dargethan haben, müssen aus den allgemeinen Gesetzen manche besondre Begebenheiten erfolgen, die zur Vollkommenheit des Ganzen nichts beitragen und nur deswegen zugelassen werden, weil Gott eines Lieblings halber seinen allgemeinen Willen nicht ändert.

> Or partial ill is universal good,
> Or change admits, or nature lets it fall.

So sagt er in dem vierten Briefe. Nur manche Uebel also, die in der Welt zugelassen worden, sind nach ihm allgemein gut; manche aber, die eben so wohl zugelassen worden, sind es nicht. Sind sie es aber nach seinem eigenen Bekenntnisse nicht, wie hat er am Ende des ersten Briefes gleichwohl so zuversichtlich sagen können:

> All discord, harmony not understood:
> All partial evil, universal good!

Wie verträgt sich dieses entscheidende all mit dem obigen or, or? Kann man sich einen handgreiflichern Widerspruch einbilden?

Doch wir wollen weiter untersuchen, wie er sich gegen das System, welches ich für ihn habe aufrichten wollen, verhält. Man sehe einmal nach, was er zu der angezogenen Stelle aus dem ersten Briefe:

> — — the first almighty cause
> Acts not by partial, but by gen'ral laws,

unmittelbar hinzusetzt:

> Th' exceptions few.

Der Ausnahmen sind wenig? Was sind das für Ausnahmen? Warum hat denn Gott auch von diesen allgemeinen Regeln, die ihm allenthalben zur Richtschnur gedient, Ausnahmen gemacht? Eines Lieblings wegen hat er sie nicht gemacht (s. den 4. Brief, Z. 119), auch zur Vermeidung einer Unvollkommenheit nicht; denn sonst hätte er nicht die geringste Unvollkommenheit zulassen sollen. Er hat nur wenige Ausnahmen gemacht? Warum nur wenige? — Gar keine, oder so viel, als nötig waren.

Man könnte sagen: Pope verstehe unter dem Worte *exceptions* solche Begebenheiten, die nicht mit den göttlichen Absichten übereinstimmen und dennoch aus den allgemeinen Gesetzen fließen. Dieser gibt es wenige in der Welt; denn Gott hat solche allgemeine Gesetze erwählt, die in den meisten besondern Fällen mit seinen Absichten übereinstimmen. — Gut! Aber alsdann müßte sich das Wort *exceptions* nicht auf *general laws* beziehen. Von seiten der allgemeinen Gesetze hat Gott nicht die geringsten Ausnahmen gemacht, sondern alle Ausnahmen betreffen die Uebereinstimmung der allgemeinen Gesetze mit den göttlichen Absichten. Nun übersehe man des Dichters Worte:

— — the first almighty cause
Acts not by partial, but by gen'ral laws;
Th' exceptions few etc.

Bezieht sich hier das Wort *exceptions* irgend auf etwas anders als auf *general laws?* O! Ich will lieber zugeben, Pope habe sich in einem einzigen Gedichte hundertmal metaphysisch widersprochen, als daß ihm ein schlecht verbundner und verstümmelter Vers entwischt wäre, wie dieser sein würde, wenn sich *th' exceptions few* nicht auf die allgemeinen Gesetze, von welchen er gleich vorher spricht, sondern auf die göttlichen Absichten beziehen sollten, deren er hier gar nicht gedenkt. Nein! Ganz gewiß hat er sich hier wiederum alle Uebel als Ausnahmen aus den allgemeinen Gesetzen eingebildet und folglich das Malebranchische System unvermutet verworfen, das er sonst durchgehends angenommen haben muß, wenn er irgend eines angenommen hat.

Achter Satz.

Was Pope in diesem Satze behauptet, daß nämlich keine Veränderung in der Welt vorgehen könne, ohne daß sich die Wirkung davon in dem Ganzen äußerte, kann aus andern Gründen hinlänglich dargethan werden als aus den seinigen, welche hier ganz und gar nichts beweisen. Wenn wir, sagt er, die obern Kräfte verdringen wollen, so müssen die untern an unsre Stelle rücken, oder es bleibt eine Lücke in der vollen Schöpfung. Ist es auch noch nötig, diesen Schluß zu widerlegen, nachdem man gesehen, daß in der Welt nicht alles so stufenweise hinaufsteigt, wie Pope annimmt, sondern daß vollkommene und unvollkommene Wesen ohne diese eingebildete Ordnung durch einander vermengt sind? Eben so wenig werde ich die zweite Stelle zu widerlegen nötig haben, die oben zur Bestätigung dieses achten Satzes angeführt worden. Pope bezieht sich immer auf seine allmähliche Degradation, die nur in seiner poetischen Welt die Wirklichkeit erlangt, in unserer aber gar nicht stattgefunden hat.

Neunter Satz.

In diesem Satze sind oben zwei Ursachen des Uebels in der Welt nach **Popens** Meinung angeführt worden, eine dritte Ursache aber, die der Dichter gleichfalls angibt, habe ich weggelassen, weil ich sie nicht begreifen konnte. Hier ist die Stelle aus dem vierten Briefe ganz:

> Or partial ill is universal good,
> *Or change admits*, or nature lets it fall.

Die Worte „*nature lets it fall*" habe ich so erklärt, als ob sie ebendas sagten, was der Dichter mit den Worten „*nature deviates*" sagen will. Diese nämlich, wenn sie einen verständlichen Sinn haben sollen, können nichts anders bedeuten, als daß die Natur, vermöge der allgemeinen Gesetze, die ihr Gott vorgeschrieben, manches hervorbringe, was den göttlichen Absichten zuwider sei und nur deswegen von ihr zugelassen werde, weil er seinen allgemeinen Entschluß nicht ändern wolle:

> If the great end be human happiness,
> Then nature deviat's, and can man do less?

D. i. **Wenn die Glückseligkeit des Menschen der große Zweck ist und die Natur abweicht** rc. Ebendiesen Gedanken nun, glaub' ich, hat **Pope** durch „nature lets it fall", **die Natur läßt es fallen**, ausdrücken wollen. Die Natur bringt manche Uebel als Folgen aus den allgemeinen mechanischen Gesetzen hervor, ohne daß die göttliche Absicht eigentlich darauf gerichtet gewesen.

Allein was für einen Sinn verknüpfen wir mit den Worten „or change admits", **oder die Abwechslung läßt es zu?** Kann nach **Popens** System — — wenn man es noch ein System nennen will — — etwas anders die göttliche Weisheit entschuldigen, daß sie Böses in der Welt zugelassen, als die Vollkommenheit des Ganzen, welches den besondern Teilen vorzuziehen gewesen, oder die Allgemeinheit der Gesetze, die Gott nicht hat stören wollen? Was für eine dritte Entschuldigung soll uns die Abwechslung oder die Veränderung darbieten?

Ich denke hierbei nichts, und ich möchte um so viel lieber wissen, was diejenigen dabei denken, die sich dem ohngeachtet ein Popisches System nicht wollen ausreden lassen. Vielleicht sagen sie, eben diese letztere Stelle beweise, daß ich das wahre System des Dichters verfehlt habe und daß es ein ganz anders sei, aus welchem man sie erklären müsse. Welches aber soll es sein? Wenigstens muß es ein ganz neues sein, das noch in keines Menschen Gedanken gekommen, indem allen andern bekannten Systemen von dieser Materie hier und da in den Briefen eben so wohl widersprochen wird.

Zum Beweise berufe ich mich auf eine Stelle, die in dem ersten Briefe anzutreffen ist und die eben so wenig mit unserm

vorgegebenen Popischen Systeme als mit irgend einem andern bestehen kann. Es ist folgende:

Z. 259 u. ff.

All are but parts of one stupendous whole
Whose body nature is, and God the soul;
That, chang'd thro' all, and yet in all the same
— — — — — —
Lives thro' all life, extends thro' all extent,
Spreads undivided — — —
— — — — — —
He fills, he bounds, connects, and equals all.

D. i.: Alle Dinge sind Teile eines erstaunlichen Ganzen, wovon die Natur der Körper und Gott die Seele ist. Er ist in allen Dingen verändert und doch allenthalben ebenderselbe. — — Er lebt in allem, was lebt; er dehnt sich aus durch alle Ausdehnung und verbreitet sich, ohne sich zu zerteilen — — Er erfüllt, umschränkt und verknüpft alles und macht alles gleich. Ich bin weit davon entfernt, Popen hier gottlose Meinungen aufbürden zu wollen. Ich nehme vielmehr alles willig an, was Warburton zu dessen Verteidigung wider den Herrn Crousaz gesagt hat, welcher behaupten wollen, der Dichter habe diese Stelle aus des Spinoza irrigem Lehrgebäude entlehnt. Durchgehends kann sie unmöglich mit Spinozens Lehren bestehen. Die Worte

Whose body nature is, and God the soul,

wovon die Natur der Körper und Gott die Seele ist, würde Spinoza nimmermehr haben sagen können; denn der Ausdruck „Seele und Körper" scheinet doch wenigstens anzudeuten, daß Gott und die Natur zwei verschiedne Wesen sind. Wie wenig war dieses die Meinung des Spinoza! Es hat aber andre irrige Weltweisen gegeben, die Gott wirklich für die Seele der Natur gehalten haben und die vom Spinozismo eben so weit abstehen als von der Wahrheit. Sollte ihnen also Pope diese seltnen Redensarten abgeborgt haben, wie steht es um die Worte „extends thro' all extent", er dehnt sich aus durch alle Ausdehnung? Wird diese Lehre einem andern als Spinozen zugehören? Wer hat sonst die Ausdehnung der Natur für eine Eigenschaft Gottes gehalten als dieser berufene Irrgläubige? Jedoch, wie gesagt, es stehet nicht zu glauben, daß Pope eben in diesen Briefen ein gefährliches System habe auskramen wollen. Er hat vielmehr — — und dieses ist es, was ich bereits oben, gleichsam a priori aus dem, was ein Dichter in solchen Fällen thun muß, erwiesen habe, — — bloß die schönsten und sinnlichsten Ausdrücke von jedem System geborgt, ohne sich um ihre Richtigkeit zu bekümmern. Und daher hat er auch kein Bedenken getragen, die Allgegenwart Gottes

teils in der Sprache der Spinozisten, teils in der Sprache derjenigen, die Gott für die Seele der Welt halten, auszudrücken, weil sie in den gemeinen rechtgläubigen Ausdrücken allzu idealisch und allzu weit von dem Sinnlichen entfernt ist. Eben so wie sich Thomson in seiner Hymne über die vier Jahreszeiten nicht gescheuet hat, zu sagen: „these as the changes — — are but the varied God.“ Ein sehr kühner Ausdruck, den aber kein vernünftiger Kunstrichter tadeln kann.

Hätte sich Pope ein eignes System abstrahiert gehabt, so würde er ganz gewiß, um es in dem überzeugendsten Zusammenhange vorzutragen, aller Vorrechte eines Dichters dabei entsagt haben. Da er dieses aber nicht gethan hat, so ist es ein Beweis, daß er nicht anders damit zu Werke gegangen, als ich mir vorstelle, daß es die meisten Dichter thun. Er hat diesen und jenen Schriftsteller über seine Materie vorher gelesen und, ohne sie nach eignen Grundsätzen zu untersuchen, von jedem dasjenige behalten, von welchem er geglaubt, daß es sich am besten in wohlklingende Verse zusammenreimen lasse. Ich glaube ihm sogar in Ansehung seiner Quellen auf die Spur gekommen zu sein, wobei ich einige andre historisch-kritische Anmerkungen gemacht habe, welchen ich folgenden Anhang widme.

Anhang.

Warburton, wie bekannt, unternahm die Verteidigung unsers Dichters wider die Beschuldigungen des Crousaz. Die Briefe, die er in dieser Absicht schrieb, erhielten Popens vollkommensten Beifall. „Sie haben mir,“ sagt dieser in einem Briefe an seinen Retter, „allzuviel Gerechtigkeit widerfahren lassen, so seltsam dieses auch klingen mag. Sie haben mein System so deutlich gemacht, als ich es hätte machen sollen und nicht gekonnt habe“ — — Man sehe die ganze Stelle unten in der Note*), aus welcher ich nur noch die Worte anführe: „Sie verstehen mich vollkommen so wohl, als ich mich selbst verstehe; allein Sie drücken mich besser aus, als ich mich habe ausdrücken können.“

Was sagt denn nun aber dieser Mann, welcher die Meinung des Dichters nach des Dichters eignem Geständnisse so vollkommen

---

*) I can only say, you do him *(Crousaz)* too much honour and me too much right, so odd as the expression seems; for you have made my system as clear, as i ought to have done, and could not. It is indeed the same system as mine, but illustrated with a ray of your own, as they say our natural body is the same still when it is glorified. I am sure i like it better, than i did before, and so will every man else. I know i meant just what you explain, but i did not explain my own meaning so well as you. You unterstand me as well, as i do myself, but you express me better, than i could express myself. In einem Briefe an Warburton vom 11. April 1739.

eingesehen hat, von dem Systeme seines Helden? Er sagt, Pope sei durchaus nicht dem Hrn. von Leibniz, sondern dem Plato gefolgt, wenn er behauptet, Gott habe von allen möglichen Welten die beste wirklich werden lassen.

Plato also wäre die erste Quelle unsers Dichters! — Wir wollen sehen. — Doch Plato war auch eine Quelle für Leibnizen. Und Pope könnte also doch wohl noch ein Leibnizianer sein, indem er ein Platoniker ist. Hierauf aber sagt Warburton: „Nein! denn Pope hat die Platonischen Lehren in der gehörigen Einschränkung angenommen, die Leibniz auf eine gewaltsame Art ausgedehnt. Plato sagte: ‚Gott hat die beste Welt erwählt‘, der Herr von Leibniz aber: ‚Gott hat nicht anders können, als die beste wählen.‘“

Der Unterschied zwischen diesen zwei Sätzen soll in dem Vermögen liegen, unter zwei gleich ähnlichen und guten Dingen eines dem andern vorzuziehen; und dieses Vermögen habe Plato Gott gelassen, Leibniz aber ihm gänzlich genommen. Ich will hier nicht beweisen, was man schon unzähligmal bewiesen hat, daß dieses Vermögen eine leere Grille sei. Ich will nicht anführen, daß sie auch Plato dafür müsse erkannt haben, weil er bei jeder freien Wahl Bewegungsgründe zugesteht, wie Leibniz bereits angemerkt hat. (Theodicee, 1. Abt. §. 45.) Ich will nicht darauf dringen, daß folglich der Unterschied selbst wegfalle, sondern ich will ihn schlechterdings so annehmen, wie ihn Warburton angegeben hat.

Plato mag also gelehrt haben, Gott habe die Welt gewählt, ob er gleich eine andre vielleicht eben so gute Welt hätte wählen können; und Leibniz mag gesetzt haben, Gott habe nicht anders können, als die beste wählen. Was sagt denn Pope? Drückt er sich auf die erste oder auf die andere Art aus? Man lese doch:

Of systems possible, if 'tis confest,
That wisdom infinite *must* form the best etc.

„Wenn es ausgemacht ist, daß die unendliche Weisheit von allen möglichen Systemen das beste wählen muß“ ꝛc. — — Daß sie muß? Wie ist es möglich, daß Warburton diesen Ausdruck übersehen hat? Heißt dieses mit dem Plato reden, wenn Plato anders, wie Warburton will, eine ohne alle Bewegungsgründe wirkende Freiheit in Gott angenommen hat?

Genug von dem Plato, den Pope folglich gleich bei dem ersten Schritte verlassen zu haben selbst glauben mußte! Ich komme zu der zweiten Quelle, die Warburton dem Dichter gibt, und diese ist der Lord Shaftesbury, von welchem er sagt, daß er den Platonischen Satz angenommen und in ein deutlicher Licht gesetzt habe. In wieweit dieses geschehen sei, und welches das verbesserte System dieses Lords sei, will die Akademie jetzt nicht wissen. Ich will also hier nur so viel anführen, daß Pope den Shaftesbury zwar offenbar gelesen und gebraucht habe, daß er ihn aber

ungleich besser würde gebraucht haben, wenn er ihn gehörig verstanden hätte.

Daß er ihn wirklich gebraucht habe, könnte ich aus mehr als einer Stelle der Rhapsody des Shaftesbury beweisen, welche Pope seinen Briefen eingeschaltet hat, ohne fast von dem Seinigen etwas mehr als das Silbenmaß und die Reime hinzuzuthun. Statt aller aber will ich nur diese einzige anführen. Shaftesbury läßt den Philokles dem Palemon, welcher das physikalische Uebel zwar entschuldigen will, gegen das moralische aber unversöhnlich ist, antworten: „The very storms and tempests had their beauty in your account, those alone excepted, which arose in human breast.“ „Selbst die Stürme und Ungewitter haben Ihrem Bedünken nach ihre Schönheit, nur diejenigen nicht, die in der menschlichen Brust aufsteigen.“ Ist dieses nicht eben das, was Pope sagt:

If plagues or earthquakes break not heav'n's design,
Why then a *Borgia* or a *Catiline?*

Doch Pope muß den Shaftesbury nicht verstanden haben, oder er würde ihn ganz anders gebraucht haben. Dieser freie Weltweise war in die Materie weit tiefer eingedrungen und drückte sich weit vorsichtiger aus als der immer wankende Dichter. Hätte ihm Pope gefolgt, so würden seine Gedanken einem System ungleich ähnlicher sehen, er würde der Wahrheit und Leibnizen ungleich näher gekommen sein. Shaftesbury zum Exempel sagt: Man hat auf vielerlei Art zeigen wollen, warum die Natur irre, und wie sie mit so vielem Unvermögen und Fehlern von einer Hand kömmt, die nicht irren kann. Aber ich leugne, daß sie irrt &c. Pope hingegen behauptet: Die Natur weicht ab. — Ferner sagt unser Lord: Die Natur ist in ihren Wirkungen sich immer gleich; sie wirkt nie auf eine verkehrte oder irrige Weise, nie kraftlos oder nachlässig, sondern sie wird nur durch eine höhere Nebenbuhlerin und durch die stärkere Kraft einer andern Natur überwältiget*). Leibniz selbst würde den Streit der Regeln einer zusammengesetzten Vollkommenheit nicht besser haben ausdrücken können. Aber was weiß Pope hievon, der dem Shaftesbury gleichwohl soll gefolgt sein? Auch sagt dieser: Vielmehr bewundern wir eben wegen dieser Ordnung der untern und obern Wesen die Schönheit der Welt, die auf sich einander entgegen-

*) Much is alledg'd in answer, to shew why nature errs, and how she came thus impotent and erring from an unerring hand. But i deny she errs — — Nature still working as before, and not perversly or erroneously; not faintly or with feeble endeavours; but o'erpower'd by a superior rival, and by another nature's justly conquering force. *Rhapsody,* Part. 2. Sect. 3.

stehende Dinge gegründet ist, weil aus solchen mannigfaltigen und widerwärtigen Grundursachen eine allgemeine Zusammenstimmung entspringt*). Die Worte mannigfaltige und widerwärtige Grundursachen bedeuten hier abermals die Regeln der Ordnung, die oft neben einander nicht bestehen können; und hätte Pope davon einen Begriff gehabt, so würde er sich weniger auf die Seite des Malebranche geneigt haben. Desgleichen von der Ordnung hat Shaftesbury einen vollkommen richtigen Begriff, den Pope, wie wir gesehen, nicht hatte. Er nennt sie „a coherence or sympathizing of things", und unmittelbar darauf „a consent and correspondence in all". Dieser Zusammenhang, dieses Sympathisieren, diese Uebereinstimmung ist ganz etwas anders als des Dichters eingebildete Staffelordnung, welche man höchstens nur für poetisch schön erkennen kann.

Ueberhaupt muß ich gestehen, daß mir Shaftesbury sehr oft so glücklich mit Leibnizen übereinzustimmen scheint, daß ich mich wundre, warum man nicht längst beider Weltweisheit mit einander verglichen. Ich wundre mich sogar, warum nicht selbst die Akademie lieber das System des Shaftesbury als das System des Pope zu untersuchen und gegen das Leibnizische zu halten aufgegeben. Sie würde alsdenn doch wenigstens Weltweisen gegen Weltweisen und Gründlichkeit gegen Gründlichkeit gestellt haben, anstatt daß sie den Dichter mit dem Philosophen und das Sinnliche mit dem Abstrakten in ein ungleiches Gefechte verwickelt hat. Ja, auch für die würde bei dem Shaftesbury mehr zu gewinnen gewesen sein als bei dem Pope, welche Leibnizen gern vermittelst irgend einer Parallel mit einem andern berühmten Manne erniedrigen möchten. Das Werk des Shaftesbury: „The moralists, a philosophical rhapsody", war bereits im Jahr 1709 herausgekommen; des Leibniz Theodicee hingegen trat erst gegen das Ende des Jahres 1710 an das Licht. Aus diesem Umstande, sollte ich meinen, wäre etwas zu machen gewesen. Ein Philosoph, ein englischer Philosoph, welcher Dinge gedacht hat, die Leibniz erst ein ganzes Jahr nachher gedacht zu haben zeiget, sollte dieser von dem letztern nicht ein wenig sein geplündert worden? Ich bitte die Akademie, es überlegen zu lassen!

Und also hat Pope auch aus dem Shaftesbury die wenigsten seiner metaphysischen Larven**) entlehnt. Wo mag er sie wohl sonst her haben? Wo mag er besonders die her haben, die eine Leibnizische Miene machen? Ich verstehe diejenigen Sätze, die mit den Worten mögliche Systeme und dergleichen ausgedrückt

---

*) 'Tis on the contrary, from this order of inferiour and superiour things, that we admire the world's beauty, founded thus on contrarietys: whilst from such various and *disagreeing principles* a universal concord is established. Eben daselbst.

**) Eine beiläufige Erklärung der Vignette unsers Titels!

sind. Die Anweisung Warburtons verläßt mich hier, ich glaube aber gleichwohl etwas entdeckt zu haben.

Man erinnere sich desjenigen Buchs „De origine mali“, über welches Leibniz Anmerkungen gemacht hat, die man gleich hinter seiner „Theodicee“ findet. Er urteilet davon, der Verfasser desselben stimme in der einen Hälfte der Materie, von dem Uebel überhaupt und dem physikalischen Uebel insbesondere, sehr wohl mit ihm überein und gehe nur in der andern Hälfte, vom moralischen Uebel, von ihm ab. Es war dieser Verfasser der Hr. W. King, nachheriger Erzbischof von Dublin. Er war ein Engländer, und sein Werk war schon im Jahr 1702 herausgekommen.

Aus diesem nun behaupte ich, hat sich unser Dichter ungemein bereichert, und zwar so, daß er nicht selten ganze Stellen aus dem Lateinischen übersetzt und sie bloß mit poetischen Blümchen durchwirkt hat. Ich will bloß die vornehmsten derselben zum Beweise hersetzen und die Vergleichung den Lesern, welche beider Sprachen mächtig sind, selbst überlassen.

1.

King, cap. III. p. m. ed. Brem. 56.

Credendum vero est, praesens mundi systema optimum fuisse, quod fieri potuit, habito respectu ad Dei mentem in eo fabricando.

Pope, Ep. I. v. 43. 44.

Of systems possible, if 'tis confest,
That wisdom infinite must form the best.

2.

King, p. m. 58.

Oportet igitur multos perfectionum gradus, forte infinitos, dari in opificiis divinis.

Pope, Ep. I. v. 46. 47.

Where all must fall or not coherent be,
And all that rises, rise in due degree etc.

3.

King, p. m. 72.

Opus erat in systemate mundi globo materiae solidae, qualis est terra, et eam quasi rotae vicem habere credimus in magno hoc automato.

Pope, Ep. I. v. 56 etc.

So man, who here seems principal alone,
Perhaps acts second to some sphere unknown,
Touches some wheel, or verges to some gole,
'Tis but a part we see, and no the whole.

4.

King, p. m. 89.

— Quaedam ejusmodi facienda erant, cum locus his in opificio Dei restabat, factis tot aliis, quot conveniebat. At optes alium tibi locum et sortem cessisse; fortasse. Sed si tu alterius locum occupasses, ille alter aut alius aliquis in tui locum sufficiendus erat, qui similiter providentiae divinae ingratus, locum illum, quem jam occupasti, optaret. Scias igitur necessarium fuisse, ut aut sis, quod es, aut nullus. Occupatis enim ab aliis omni alio loco et statu, quem systema aut natura rerum ferebat, aut is, quem habeas, a te implendus, aut exulare te a rerum natura necesse est. An expectes enim, dejecto alio a statu suo, te ejus loco suffectum iri? id est, ut aliorum injuria munificentiam peculiarem et exsortem tibi Deus exhiberet. Suspicienda ergo est divina bonitas, non culpanda, qua ut sis, quod es, factum est. Nec alius nec melior fieri potuisti sine aliorum aut totius damno.

Den ganzen Inhalt dieser Worte wird man in dem ersten Briefe des Pope wiederfinden, besonders gegen die 157. und 233. Zeile. Die Stellen selbst sind zu lang, sie ganz herzusetzen, und zum Teil sind sie auch bereits oben angeführt worden, wo von dem Popischen Begriffe der Ordnung und der notwendigen Stelle, die der Mensch in der Reihe der Dinge erhalten müssen, die Rede war.

Was kann man nun zu so offenbaren Beweisen, daß Pope den metaphysischen Teil seiner Materie mehr zusammengeborgt als gedacht habe, sagen? Und was wird man vollends sagen, wenn ich sogar zeige, daß er sich selbst nichts besser bewußt zu sein scheinet? — Man höre also, was er in einem Briefe an seinen Freund, den D. Swift, schreibt. Pope hatte seinen „Versuch über den Menschen" ohne seinen Namen drucken lassen, und er kam Swiften in die Hände, ehe ihm Pope davon Nachricht geben konnte. Swift las das Werk, allein er erkannte seinen Freund darin nicht. Hierüber nun wundert sich Pope und schreibt: Ich sollte meinen, ob Sie mich gleich in dem ersten dieser Versuche aus dem Gesichte verloren, daß Sie mich doch in dem zweiten würden erkannt haben*). Heißt dieses nicht ungefähr: „Ob Sie mir gleich die metaphysische Tiefsinnigkeit, die aus dem ersten Briefe hervorzuleuchten scheinet, nicht zutrauen dürfen, so hätten Sie doch wohl in den übrigen Briefen, wo die Materie leichter und des poetischen Putzes fähiger wird, meine Art zu denken erkennen sollen?" — — Swift gesteht es in seiner Antwort auch in der That, daß er Popen für keinen so großen Philosophen gehalten habe, eben so wenig, als sich Pope selbst dafür hielt. Denn würde

*) I fancy, tho' you lost sight of me in the first of those essays, you saw me in the second.

er wohl sonst gleich nach obiger Stelle geschrieben haben: Nur um eines bitte ich Sie, lachen Sie über meine Ernsthaftigkeit nicht, sondern erlauben Sie mir, den philosophischen Bart so lange zu tragen, bis ich ihn selbst ausrupfe und ein Gespötte daraus mache — *)? Das will viel sagen! Wie sehr sollte er sich also wundern, wenn er erfahren könnte, daß gleichwohl eine berühmte Akademie diesen falschen Bart für wert erkannt habe, ernsthafte Untersuchungen darüber anzustellen!

---

*) I have only one piece of mercy to beg of you; do not laugh at my gravity, but permit to me, to wear the beard of a philosopher, till i pull it off and make a jest of it myself. In einem Briefe an den D. Swift, welcher in dem 9ten Teile der Popischen Werke, der Knoptonschen Ausgabe von 1752, auf der 254. Seite stehet.

Vorrede
zu
Richardsons
„Sittenlehre für die Jugend“.
1757.

Vorrede des Uebersetzers.

Aesopus, die wahren, oder fabelhaften Umstände seines Lebens, die Einrichtung und Nützlichkeit seiner Fabeln, die lange Reihe seiner Nachahmer 2c. würden für einen Vorredner, der ein Vergnügen daran fände, die allerbekanntesten Dinge zu sagen, ein sehr ergiebiges Thema sein. In der Hoffnung aber, daß niemand hier suchen werde, was man überall finden kann, glauben wir dem Leser bloß anzeigen zu dürfen, wie der berühmte Name eines Richardson für ein Buch komme, das gänzlich dem Gebrauche und dem Unterrichte der Kinder bestimmt ist.

Roger Lestrange ist bei den Engländern der berühmteste Kompilator Aesopischer Fabeln. Er hat deren einen ganzen Folianten herausgegeben, fünfhundert an der Zahl, und in der Folge auf Anhalten des Verlegers noch einen zweiten Band hinzugefügt. Seine Schreibart wird von seinen Landsleuten für eine der reinsten und meisterhaftesten gehalten und seine Weise zu erzählen für leicht, munter und voller Laune. Auch in dem Hauptwerke läßt man ihm die Gerechtigkeit widerfahren, daß seine Anwendungen und Sittenlehren passend, nicht abgedroschen, nachdrücklich und gemeinnützig sind.

Doch fanden sich Leute — und wo findet ein guter Schriftsteller dergleichen Leute nicht? — welche einen bessern Geschmack zu haben glaubten, weil sie einen andern hatten als das zufriedne Publikum. Ein gewisser S. Croxal, um seinen eignen Geburten Platz zu schaffen, bekam den liebreichen Einfall, die Fabeln des Lestrange, weil er sie nicht so gradezu für elend ausgeben wollte, als gefährlich zu verschreien. Ihr Verfasser, versicherte er, habe sich nicht als ein rechtschaffener Brite, sondern als ein Feind

der Freiheit und ein gedungner Sachwalter des Papsttums und der uneingeschränkten Gewalt in diesem Werke erwiesen, welches doch für eine freigeborne Jugend geschrieben sein sollte.

Diesem Vorwurfe nun, ob er gleich der gegründetste nicht ist, sind wir die gegenwärtige Arbeit des Herrn Richardsons schuldig. Er wollte ihm mit der gewissenhaftesten Genauigkeit abhelfen und daher teils diejenigen Fabeln, welchen Lestrange nicht ohne Gewaltsamkeit eine politische Deutung gegeben, auf allgemeinere Lehren wieder zurückbringen, teils diejenigen, welche keine andere als politische Anwendung litten, mit aller möglichen Lauterkeit der Absicht bearbeiten.

So weit ging des Herrn Richardsons erstes Vorhaben. Bei der Ausführung aber fand er, daß es nicht undienlich sei, sich weitere Grenzen zu setzen. Er ließ einen guten Teil weg, alles nämlich, was mehr ein lächerliches Märchen, als eine lehrreiche Fabel war; er gab vielen, auch von den nicht politischen, einen bessern Sinn; er verkürzte, er änderte, er setzte hinzu; kurz, aus der Adoption ward eine eigne Geburt.

Und hiervon wird sich auch ein deutscher Leser überzeugen können, wenn er sich erinnern will, daß ein großer Teil der Fabeln des Lestrange bereits vor vielen Jahren in unsre Sprache übersetzt worden. Man stelle die Vergleichung an, und sie wird gewiß zum Vorteile der gegenwärtigen ausfallen.

Wer wird sich auch einkommen lassen, etwas für mittelmäßig zu halten, wobei der unsterbliche Verfasser der Pamela, der Clarissa, des Grandisons die Hand angelegt? Denn wer kann es besser wissen, was zur Bildung der Herzen, zur Einflößung der Menschenliebe, zur Beförderung jeder Tugend das Zuträglichste ist, als er? Oder wer kann es besser wissen als er, wie viel die Wahrheit über menschliche Gemüter vermag, wenn sie sich die bezaubernden Reize einer gefälligen Erdichtung zu borgen herabläßt?

Es ist durchaus unnötig, sich in eine weitläuftigere Anpreisung einzulassen. Noch weniger wollen wir einen Bellegarde, dessen Fabeln jetzt am meisten in den Händen der Kinder sind, mit einem Richardson zu vergleichen wagen; denn der Engländer würde sich nach der Art der alten römischen Tribune mit Recht beschweren können, „se in ordinem cogi".

Man hat bei der Uebersetzung nichts weggelassen als das Leben des Aesopus. In Ansehung des Aeußerlichen aber hat sie vor dem englischen Originale, sowohl was die Kupfer als den Druck anbelangt, einen großen Vorzug bekommen. Einem Buche für Kinder, haben die Verleger geglaubt, müsse nichts fehlen, was Kinder reizen könne.

Leipzig, den 17. März 1757.

Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen.

1763.

Ich fange bei dem ersten Gespräche an. Darin bin ich noch Ihrer Meinung, daß es Spinoza ist, welcher Leibnizen auf die vorherbestimmte Harmonie gebracht hat. Denn Spinoza war der erste, welchen sein System auf die Möglichkeit leitete, daß alle Veränderungen des Körpers bloß und allein aus desselben eigenen mechanischen Kräften erfolgen könnten. Durch diese Möglichkeit kam Leibniz auf die Spur seiner Hypothese. Aber bloß auf die Spur; die fernere Ausspinnung war ein Werk seiner eigenen Sagazität.

Denn daß Spinoza die vorherbestimmte Harmonie selbst, gesetzt auch nur so, wie sie in dem göttlichen Verstande antecedenter ad decretum existiert, könne geglaubt, oder sie doch wenigstens von weitem im Schimmer könne erblickt haben: daran heißt mich alles zweifeln, was ich nur kürzlich von seinem Systeme gefaßt zu haben vermeine.

Sagen Sie mir, wenn Spinoza ausdrücklich behauptet, daß Leib und Seele ein und eben dasselbe einzelne Ding sind, welches man sich nur bald unter der Eigenschaft des Denkens, bald unter der Eigenschaft der Ausdehnung vorstelle (Sittenlehre, T. II. §. 126), was für eine Harmonie hat ihm dabei einfallen können? Die größte, wird man sagen, welche nur sein kann, nämlich die, welche das Ding mit sich selbst hat. Aber heißt das nicht, mit Worten spielen? Die Harmonie, welche das Ding mit sich selbst hat! Leibniz will durch seine Harmonie das Rätsel der Vereinigung zweier so verschiedener Wesen, als Leib und Seele sind, auflösen. Spinoza hingegen sieht hier nichts Verschiedenes, sieht also keine Vereinigung, sieht kein Rätsel, das aufzulösen wäre.

Die Seele, sagt Spinoza an einem andern Orte (T. II. §. 163), ist mit dem Leibe auf eben die Art vereiniget, als der Begriff der Seele von sich selbst mit der Seele vereiniget ist. Nun gehöret der Begriff, den die Seele von sich selbst hat, mit zu dem Wesen der Seele, und keines läßt sich ohne das andere gedenken.

Also auch der Leib läßt sich nicht ohne die Seele gedenken, und nur dadurch, daß sich keines ohne das andere gedenken läßt, dadurch, daß beide eben dasselbe einzelne Ding sind, sind sie nach Spinozas Meinung mit einander vereiniget.

Es ist wahr, Spinoza lehrt: „die Ordnung und die Verknüpfung der Begriffe sei mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei.“ Und was er in diesen Worten bloß von dem einzigen selbständigen Wesen behauptet, bejahet er anderwärts und noch ausdrücklicher insbesondere von der Seele (T. V. §. 581): „So wie die Gedanken und Begriffe der Dinge in der Seele geordnet und unter einander verknüpft sind, eben so sind auch aufs genaueste die Beschaffenheiten des Leibes oder die Bilder der Dinge in dem Leibe geordnet und unter einander verknüpft.“ Es ist wahr, so drückt sich Spinoza aus, und vollkommen so kann sich auch Leibniz ausdrücken. Aber wenn beide sodann einerlei Worte brauchen, werden sie auch einerlei Begriffe damit verbinden? Unmöglich! Spinoza denkt dabei weiter nichts, als daß alles, was aus der Natur Gottes und derzufolge aus der Natur eines einzelnen Dinges formaliter folge, in selbiger auch objective, nach eben der Ordnung und Verbindung, erfolgen müsse. Nach ihm stimmet die Folge und Verbindung der Begriffe in der Seele bloß deswegen mit der Folge und Verbindung der Veränderungen des Körpers überein, weil der Körper der Gegenstand der Seele ist, weil die Seele nichts als der sich denkende Körper und der Körper nichts als die sich ausdehnende Seele ist. Aber Leibniz — Wollen Sie mir ein Gleichnis erlauben? Zwei Wilde, welche beide das erste Mal ihr Bildnis in einem Spiegel erblicken. Die Verwunderung ist vorbei, und nunmehr fangen sie an, über diese Erscheinung zu philosophieren. Das Bild in dem Spiegel, sagen beide, macht eben dieselben Bewegungen, welche ein Körper macht, und macht sie in der nämlichen Ordnung. Folglich, schließen beide, muß die Folge der Bewegungen des Bildes und die Folge der Bewegungen des Körpers sich aus einem und eben demselben Grunde erklären lassen.

Leibniz.

1768.

Chronologische Umstände seines Lebens.

Er hat sein Leben selbst beschreiben wollen, wie aus seinem Briefe an Pelisson „sur la Tolerance" zu ersehen. Geboren 1646. Zu Leipzig profitierte er das meiste von Jakob Thomasio und in Jena von Erhard Weigeln.

1664 wurde er Magister Philosophiae zu Leipzig, nachdem er vorher „De principio individui" disputiert.

1666 disputierte er zu Leipzig pro facultate „De complexionibus", nachdem er vorher über „Quaestiones ex jure collectas" und „De conditionibus" disputiert hatte.

1666 erschien auch seine „Ars combinatoria". Dieser war beigefügt: „Demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta".

1666 ward er in Altdorf Doctor Juris, nachdem er in Leipzig Repuls bekommen, und disputierte „De casibus perplexis in jure".

1666 ging er von da nach Nürnberg und schaffte sich auf die bekannte Art Zutritt bei der alchimistischen Gesellschaft, wie Brucker sagt.

Der Prediger daselbst, Justus Jakob Leibniz, der „Memorabilia Bibliothecae Norimbergensis" geschrieben und dessen Freundschaft sich Leibniz erwarb, war kein Verwandter von ihm, sondern nur ein bloßer Namensvetter.

Zu Nürnberg lernte er auch Boineburgen kennen, welcher ihm Hoffnung machte, in die Dienste des Kurfürsten von Mainz zu kommen, weswegen er sich nach Frankfurt begab, um da in der Ruhe zu sein.

1668 gab er heraus: „Novam methodum docendae discendaeque jurisprudentiae cum catalogo desideratorum in jurisprudentia", und bald darauf: „Corporis juris reconcinnandi rationem". Um eben diese Zeit wollte er auch „Alstedii Encyclopaediam" verbessern und vermehren, bei welcher Arbeit ihm Hasenthaler helfen sollte. Auf dieses Projekt kam er auch noch in seinem Alter wieder zurück.

1669 schrieb er für den Prinzen von Pfalz-Neuburg das „Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum“, nachdem Johannes Casimirus abgedankt hatte.

In eben dem Jahre gab er den „Nizolium de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos“ heraus.

1670 ward er Hofrat des Kurfürsten von Mainz.

1671 kam er zuerst in die Bekanntschaft des Herzogs von Braunschweig-Lüneburg, Johann Friedrichs, Kalenbergischer Linie, und schrieb die „Defensionem logicam S. S. Trinitatis“, desgleichen „Hypothesin physicam novam seu theoriam motus concreti“. Das letztere hat Christian Knorr, der Verfasser der „Fabulae denudatae“, unter dem Namen Christ. Peganius deutsch übersetzt und seiner Uebersetzung von Browns „Pseudodoxia epidemica“ beigefügt. Erst nachher erschien seine „Theoria motus abstracti“, in welcher schon mancher Samen zu seiner ihm nachher eigenen Philosophie enthalten ist: das „omne corpus esse mentem momentaneam seu carentem recordatione“ etc. Ungefähr aus dieser Zeit ist seine „Notitia opticae promotae“.

1672 schickte ihn Boineburg mit seinem Sohne nach Frankreich. Hier gab ihm die Bekanntschaft mit Huygens Anlaß, daß er sich erst recht auf die Mathematik legte. Doch ließ er sich auch bereden, den Martianus Capella in usum Delphini auszuarbeiten, ob er schon überhaupt das kostbare Unternehmen dieser Ausgaben mißbilligte und glaubte, daß man das Geld besser für die Wissenschaften anwenden könnte, besonders zur nähern Kenntnis der Natur.

1673 ging er von Frankreich nach England, nachdem Boineburg gestorben und man ihn vergebens in Frankreich zu behalten suchte, weil er die Religion nicht ändern wollte.

Hier in England beschäftigte er sich schon mit seiner Rechenmaschine. Aber in eben dem Jahre starb der Kurfürst zu Mainz, und Leibniz kam außer Dienst und Pension. Er ging also wieder nach Paris zurück und begab sich von da aus in des Herzogs Johann Friedrichs Dienste, der ihn zu seinem Hofrat und Bibliothekar machte, mit Erlaubnis, so lange in Paris zu bleiben, bis er seine Rechenmaschine zustande gebracht.

1675 wurde er zu Paris auswärtiges Mitglied der Akademie der Wissenschaften.

1675 ging er wieder nach England und von da

1676 nach Holland, wo er mit dem Bürgermeister Hudden Bekanntschaft machte.

1677 kam er nach Hannover. Die Bibliothek daselbst ward durch den Zukauf der Bibliothek des Hamburgischen Medici und Professors Martini Fogelii auf seinen Rat vermehrt. In diese Zeit fallen auch die Bemühungen, das Wasser aus den Bergwerken auf dem Harz zu bringen.

Desgleichen schrieb er um diese Zeit, als die französischen Gesandten auf dem Nimwegischen Frieden keinen Gesandten der deutschen

Fürsten außer der Kurfürsten zulassen wollten, unter dem Namen Caesarini Fursteneriі „De jure suprematus ac legationis principum Germaniae“, wozu er sich aber doch niemals bekennen wollen, um sich an den königl. und kurfürstlichen Höfen, an welchen er gelitten war, nicht in Mißgunst zu setzen.

1677 überschrieb er an Newton zuerst etwas von seinem „Calculo differentiali“, nachdem ihm dieser vorher seinen „Calculum fluxionum“ nur in einem Rätsel übermacht hatte.

1679 starb sein Herzog Johann Friedrich, auf dessen Tod er das schöne lateinische Gedicht machte. Ernst August aber, dessen Bruder, der ihm in der Regierung folgte, bestätigte ihn mit einer Pension von 600 Rthlr. als Hofrat, obschon Leibniz selbst kaiserl. Dienste suchte und an Lambecii Stelle Bibliothekar werden wollte.

1681 und 82 korrespondierte Leibniz mit Schelhammern über die Entstehung und Fortpflanzung des Schalls.

1683 machte Leibniz in den „Actis eruditorum“ seine Gedanken von der Interusur-Rechnung bekannt.

1684 sein „Specimen de dimensionibus figurarum inveniendis“ und geriet darüber mit Tschirnhaus und Craig in Streit, publizierte aber in diesem Jahre den „Methodum tangentium“ und den „de maximis et minimis“.

In eben diesem Jahre unternahm er seine gelehrte Reise zur Erläuterung der braunschweigischen Geschichte. Er reisete besonders Deutschland durch und ging von da nach Italien.

Nach dieser Reise, bei der ihn aber Eccard beschuldigt, daß er παρεργα, nämlich seine Mathematik und Philosophie, dem ἐργῳ vorgezogen, fallen seine theologischen Streitigkeiten mit Pelisson.

1686 schrieb Leibniz über die Gesetze der Bewegung und bekam darüber mit Catelan und Papin Streit.

1690 fand Leibniz die Auflösung der Ketten- und Stricklinie.

1691 machte ihn Anton Ulrich, Herzog zu Braunschweig-Wolfenbüttel, auch zu seinem Hofrat und Bibliothekar in Wolfenbüttel.

1692 ward sein Herr Ernst August Kurfürst; welches Geschäft Platen trieb, dem Leibniz in Beischaffung aller Rechte und Vorzüge des Hauses aus der Geschichte sehr behilflich war. Um diese Zeit schrieb er auch seine „Protogaea“.

1693 erschien sein „Codex juris gentium diplomaticus“, der größtenteils aus Wolfenbüttelischen Handschriften genommen war.

1694 beschäftigte er sich wieder mit metaphysischen Spekulationen und schrieb seine Abhandlungen „De notione substantiae“ und „De ipsa natura sive vi insita“ in den „Actis eruditorum“.

1695 erschien in den „Actis eruditorum“ sein „Specimen dynamicum“.

In eben diesem Jahre machte er in dem „Journal des Savans“ sein System von der harmonia praestabilita bekannt.

1696 ward er Geheimer Justizrat und Historiograph des Kurfürsten von Hannover.

1697 machte er seine „Dyadik“ bekannt, die er als ein Bild „creationis ex nihilo atque uno, id est creatore“, wollte betrachtet wissen.

Auch kamen in diesem Jahre seine „Novissima Sinica“ heraus.

1698 kamen seine „Monumentorum historicorum nondum hactenus editorum Tomi II“ heraus.

1700 brachte er die Akademie der Wissenschaften in Berlin zustande.

1703 war er einige Monate in Berlin krank.

1704 wollte er auch zu Dresden eine ähnliche Akademie anzulegen versuchen. Aber das ging nicht, und er gab sich mit den Irenicis ab, die damals in Berlin betrieben wurden.

1705 starb die Königin Sophie Charlotte.

1707 erschien der erste Tomus seiner „Collectionum historicarum antiquit. Brunsvicenses illustrantium“; die übrigen 2 Tomi folgten 1710 und 1711.

In eben diesem Jahre brachte er auch seine „Theodicée“ zustande.

1708 beschäftigten ihn zum Teil die Werke des Cudworth und Pufendorf.

1710 erschien der erste Band von den „Miscellaneis Berolinensibus“, desgleichen die „Theodicée“ zum erstenmale im Druck.

In eben diesem Jahre schaffte er die Gudeischen Reste nach Wolfenbüttel.

1711 sprach er Peter den Großen zu Torgau, der ihn auch mit einer Pension von 1000 Rthlr. zu seinem Justizrate ernannte.

Zu Ende dieses Jahres machte ihn der Kaiser Karl VI. zum Reichshofrat und Baron.

1713 reisete er nach Wien und ward in der Unterhandlung des Utrechter Friedens gebraucht. Der Kaiser gab ihm 2000 Fl. und freie Tafel mit dem Versprechen, die Pension zu verdoppeln, wenn er in Wien bleiben wollte.

In Wien gab er sich auch viel Mühe, eine Akademie der Wissenschaften anzulegen. Er verließ es aber noch in diesem Jahre, weil die Pest da ausbrach und ihn sein Hof zurückforderte. Der Kurfürst von Hannover war König in England geworden, und Leibniz schrieb seinen „Anti-Jacobite“, den er aber nie für seine Arbeit erkennen wollte.

Um diese Zeit, weil sein Hof mit ihm nicht vergnügt war, daß er so oft an fremden Höfen sich aufhalte und das Geschäft der braunschweigischen Geschichte vernachlässige, wollte er nach Frankreich gehen, und Eccard ward braunschweigischer Historiograph, um das von ihm angefangene Werk fortzusetzen.

1715 erschien sein Aufsatz „De origine Francorum“.

In diese Zeit fallen auch seine Streitschriften mit Clarken, die aber erst nach seinem Tode herauskamen.

Er starb 1716.

Einige Auszüge aus Leibnizens Schriften,

die Lessing zu dessen Lebensbeschreibung gebrauchen wollen.

De la *specieuse génerale* qu'il a voulu donner, où toutes les verités de raison se soient réduites à une façon de calcul. Ce pourroit être en même tems une manière de langue ou d'écriture universelle, Tom. V. p. 7.

Les études à l'age de 15 ans, p. 8.

Er bekennt, daß er in die Tiefe der Mathematik nicht eher eingedrungen, als bis er Huygens zu Paris kennen lernen. Ebend.

Formalisten und Materialisten. Diese letztern wollen alles in der Natur mechanisch erklären. Jene, die Formalisten, wohin die Platoniker und Aristoteliker gehören, nehmen die causas similes mit zu Hilfe. Doch haben einige von diesen die wirkenden Ursachen, causas efficientes et materiales, zu sehr vernachlässiget, wie Henr. Morus in England, welche glaubten, qu'il y a des Phénomènes qui ne peuvent être appliqués mecaniquement, p. 11. Huygens verachtete die Infinitesimalrechnung des Leibniz, bis er aus Beispielen sah, von welchem erstaunlichen Nutzen sie sei; und da legte er sich kurz vor seinem Tode noch darauf. Leibniz sagt von ihm: „Lui à qui un mérite tout à fait eminent donnoit quasi droits de mépriser tout ce qu'il ne savoit pas. P. 11.

Eben so wollte auch der Marquis de l'Hôpital von Leibnizens speciosa generalis nichts wissen, oder konnte sich vielmehr keinen Begriff davon machen. Und Leibniz sahe wohl, daß alles dabei darauf ankommen würde, daß er in einigen handgreiflichen Exempeln den Nutzen davon zeigte. Allein um dieses thun zu können, hätte er erst seine Charakteristik erfinden müssen, wozu er sich 1714 nicht besonders mehr aufgelegt fühlte. Ibid.

Leibniz hatte die hinterlassenen Werke des Pascal „sur les coniques" in Ordnung gebracht. Ob sie hernach herausgekommen? P. 12.

Das Leibnizische System dürfte wohl am leichtesten und besten aus der Abhandlung zu erlernen sein, die er für den Prinzen Eugen schrieb (T. II. Pars I. p. 20), weil diese so abgefaßt ist, daß sie auch von denen verstanden werden kann, die weder in der Sprache der Schulphilosophie noch der Cartesianischen Philosophie geübt sind. Denn nach der ersten bequemte er sich in den Aufsätzen, die in den „Actis eruditorum" eingerückt wurden, und nach letzterer in denen, welche in das „Journal des savans" und andere französische Journale kamen, wie er selbst erinnert p. 12—13.

Ueber Christ. Wolff, daß er nicht viel Verbindung mit ihm gehabt und also keinen nähern Unterricht von seiner Philosophie erhalten können. P. 15.

Seinen Optimismus hat Leibniz p. 19 in wenig Worten vortrefflich ausgedrückt: „Tous les desordres particuliers sont redressés avec avantage dans le total, même en chaque monade.

Erfinden.

„Saepius aliquid novi invenit, qui artem non intelligit. Item αὐτοδίδακτος quam alius. Irrumpit enim per portam viamque aliis non tritam aliamque rerum faciem invenit. Omnia nova miratur, in ea inquirit, quae alii quasi comperta praetervolant.“

Dies sind merkwürdige Worte von Leibniz (Misc. Leibn., p. 147), über welche sich ein sehr lehrreicher Kommentar schreiben ließe. Es folgt unter andern daraus, wie wenig notwendig ein allzu sorgfältiger, allzu methodischer Unterricht, auf den unsere neuern Pädagogen dringen, im Grunde für die menschliche Seele ist.

Ideae innatae.

In wiefern diese Leibniz behauptet und von Locken darin abgegangen, sieht man am besten aus einer Stelle an Bierling (Oper. Tom. V. p. 358):

„In Lockio sunt quaedam particularia non male exposita, sed in summa longe aberravit a janua nec naturam mentis veritatisque intellexit. Si discrimen inter veritates necessarias seu demonstratione perceptas et eas, quae nobis sola inductione utcunque innotescunt, satis considerasset, animadvertisset, necessarias non posse comprobari, nisi ex principiis menti insitis: cum sensus quidem doceant, quid fiat, sed non quid nesessario fiat. Idem non satis animadvertit, ideas entis, substantiae unius et ejusdem, veri, boni, aliasque multas menti nostrae ideo innatas esse, quia ipsa innata est sibi, et in se ipsa haec omnia deprehendit. Nempe nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. Multa alia in Lockium animadverti possent, cum etiam immaterialem animae naturam per cuniculos subruat. Inclinavit ad Socinianos (quemadmodum et amicus ejus Clericus), quorum paupertina semper fuit de Deo et mente philosophia.“

Nouveaux Essais sur l'entendement humain par Leibnitz*).

„La Comtesse Connaway, Platonicienne“, p. 27. „Les avantages du Système de Leibnitz.“ Ibid.

„Le Système paroît allier Platon avec Democrite, Aristôte avec Descartes, les Scholastiques avec les Modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous cotés et que puis apres il va plus loin qu'on n'est allé encore. J'y trouve une explication intelligible de l'union de l'ame et du corps, chose dont j'avois desesperé auparavant. Je trouve les vrais principes des choses dans les unités des substances que ce système introduit et dans leur harmonie préétablie par la substance primitive. J'y trouve une simplicité et une uniformité surprenantes en sorte qu'on peut dire que c'est par tout et toujours la même chose aux degrés de perfection prés. Je vois maintenant ce que Platon entendoit, quand il prenoit la matière pour un être imparfait et transitoire; ce que Aristôte vouloit dire par son Entelechie; ce que c'est la promesse que Democrite même faisoit d'une autre vie chez Pline; comment les animaux sont des automates suivant Descartes, et comment ils ont pourtant des ames et du sentiment selon l'opinion du genre humain; comment il faut expliquer raisonnablement ceux qui ont donné de la vie et de la perception à toutes choses comme Cardan, Campanella et mieux qu'eux feue Madame la Comtesse de Connaway, Platonicienne, et notre ami feu Mr. François Mercure van Helmont (quoique d'ailleurs herissé de paradoxes inintelligibles) avec son ami feu Mr. Henry Morus; comment les loix de la nature (dont une bonne partie étoit ignorée avant ce système) tirent leur origine des principes superieurs à la matière, quoique pourtant tout se fasse mecaniquement dans la matière, en quoi les autres spiritualistes, que je viens de nommer, avoient manqué avec . . . et mêmes les Cartesiens, en croyant que les substances immaterielles changeoient si non la force au moins la direction ou determination des mouvemens des corps, au lieu que l'ame et le corps gardent parfaitement leurs loix, chacun les siennes selon le nouveau système et que neanmoins l'un obéit à l'autre autant qu'il le faut.“

La philosophie de Leibnitz est fort peu connue; mais sa Théologie l'est encore moins. Je ne parle pas de cette Théo-

*) *Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. Leibnitz, tirées de ses Msts, qui se conservent dans la Bibliothèque royale à Hanovre et publiées par Mr. Rud. Eric Raspe avec une préface de Mr. Kästner, à Amsterd. et Leipzig 1765.* 4.

logie, qui fait partie de la Philosophie; mais de cette autre d'origine celeste, en un mot, de la chretienne. La manière comment celle-ci a existé dans la tête de notre Philosophe, comment elle s'est arrangée avec les principes de pure raison, quelle influence elle a eu, tant sur sa vie que sur ses raisonnements, et sur sa façon de les proposer: c'est là ce que j'appelle sa Théologie, dont je dis qu'elle est très inconnue, toute digne qu'elle est d'être bien eclaircie.

Leibniz nimmt in seinen „Protogaeis"*) mit Burnet an, daß die Berge durch die Sündflut entstanden. Ob das wahr sei, mag Gott wissen. Aber der Einwurf, den Scheid dagegen in der Vorrede zu diesem von ihm herausgegebenen Werke des Leibniz macht, ist herzlich elend. Nämlich daß die Berge von der Weisheit und Allmacht Gottes allzu deutlich zeigten, als daß sie ein Werk der Sündflut sein könnten. Als ob beides nicht beisammen bestehen könnte, und als ob die Zerstörungen der Sündflut, um sie so zu nennen, dem blinden Zufalle überlassen gewesen wären! Leibniz und Burnet haben weiter nichts sagen wollen, als daß sich Gott der Sündflut bedient, die Berge so und so, zu der und zu jener Absicht hervorzubringen.

*) *Acta eruditorum* anni 1693, p. 40—42; *Opera Leibnitzii per Dutens*, Tom. VI. p. 213.

Leibniz von den ewigen Strafen.

1773.

Ich sehe, daß gegenwärtig bei unsern Theologen der Streit über die Unendlichkeit der Höllenstrafen wieder rege werden will. Möchte es doch so werden, daß er endlich entschieden und beigelegt heißen könnte! Denn das ist ohne Zweifel bei dergleichen Streitigkeiten das Traurigste, daß sie gemeiniglich nichts erstreiten und sich zwanzig oder funfzig Jahre später der erste der beste Zelote oder Vernünftler berechtiget glaubt, die Sache ganz wieder von vorne anzufangen.

Einem solchen Schwätzer nicht gleich zu werden, ist es höchst nötig, vorher die Geschichte der streitigen Lehre in ihrem ganzen Umfange zu studieren. Nur wenn man genau weiß, wo jeder Vorgänger seinen Faden fallen lassen, kann man durch Aufhebung derselben und durch Vergleichung ihrer verschiedenen Richtungen den entweder verlassenen oder noch nie betretenen Weg der Wahrheit einzuschlagen hoffen. Wenn gar unter diesen Vorgängern sich Leibnize befinden, was kann schlechterdings lehrreicher sein, als sich in die geringsten Fußstapfen derselben zu stellen und von da aus um sich zu schauen?

Mehr, glaube ich, bedarf es nicht, folgende wenige, aber bisher noch ungedruckte Zeilen des großen Mannes einzuleiten, der, wenn es nach mir ginge, nicht eine Zeile vergebens müßte geschrieben haben. Was es aber damit für Bewandtnis habe, glaube ich nicht besser als mit Mosheims Worten angeben zu können; besonders da diese Worte selbst dabei gelegentlich eine litterarische Erläuterung und Bestätigung erhalten können.

Als Mosheim 1725 seine hierher gehörige Schrift hinter dem ersten Teile seiner „Heiligen Reden“ herausgab, schickte er folgende Erklärung darüber voraus: „Die beigefügten Gedanken von der Lehre derer, die den Strafen der Hölle ein Ziel setzen, sind von mir gefodert worden. Andere haben weitläuftiger und gelehrter von dieser Sache geschrieben. Und ich kann's daher wohl leiden, wenn man glaubt, meine Arbeit sei unnötig. Die unschuldige Uebereilung von einigen meiner Freunde, die gegen mein Wissen dieselbe wollen drucken lassen, und zwar nicht ohne Fehler, hat mich

bewogen, da ich ihr Vorhaben erfahren, ihnen zu versprechen, daß ich selbst den Druck besorgen würde. Ich vollziehe jetzund meine Zusage. Und was ist denn hierin Strafwürdiges? Oder würde ich nicht, wenn ich meine Zusage nicht gehalten, eben so sehr gesündiget haben, als da ich dieselbe vollziehe? Es ist endlich besser, einige Bogen zu viel, als zu wenig von dergleichen Dingen der Welt zu liefern. Und je mehr Einfluß diese Lehre in gewisse Wahrheiten des Glaubens hat, die den Grund der Seligkeit betreffen, je öfters hat man Ursache, die Beweistümer derselben feste zu setzen. Man pflegt stets auf die Vernunft hierin sich zu berufen. Und es kömmt vielen der berühmtesten Männer vor, als wenn die Sache derjenigen, welche die Ewigkeit der Strafen behaupten, beinahe verloren sein würde, wenn man diese allein fragen wollte. Ich glaube das Gegenteil, ohne daß ich andere deswegen verachten will, die anders denken. Mir deucht, daß die Vernunft, wo nicht stärker, doch eben so stark vor diejenigen streite, welche die Ewigkeit, als vor die, welche das Ende der göttlichen Rache verteidigen. Man sieht oft gewisse Meinungen der Menschen, die den Beifall der meisten erhalten, für klare Gesetze der Vernunft an, die man nicht leugnen darf. Und oft mißt man die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes nach der Gewohnheit der menschlichen Richterstühle ab. Das Scharfsinnigste, was vor das Ende der Höllenstrafen geschrieben, sind die Gedanken eines sonst gelehrten Mannes, dem man schuld gibt, daß er vor seinem Ende in die giftigen Irrtümer der Socinianer verfallen. Ich habe dieselben nicht obenhin gelesen und gebe dem Verfertiger das Zeugnis eines nicht übel beschaffenen Verstandes. Aber wenn man einige Zweideutigkeiten hebt und die Kraft der Schlüsse von den menschlichen Sachen auf die göttlichen leugnet, so wird der sogenannte Beweis ein Schatten, bei dem man den Zusammenhang vergebens sucht. Ich bin lange willens, in einer lateinischen Schrift die Geschichte der Lehre, von der hier die Rede, vorzutragen und nicht nur die Quellen derselben zu entdecken, sondern auch die unterschiedenen Arten, ihr eine Farbe und Gewicht zu geben, zu untersuchen. Eine Menge von andern Arbeiten, die zum Teile nicht unbekannt, hat bisher die Ausarbeitung derselben aufgehalten. Vielleicht finden sich bald einige Stunden, in welchen ich den gesammelten Vorrat von Gedanken und Zeugnissen in Ordnung bringen und der Welt vorlegen kann."

Wer jener gelehrte Mann sei, der noch das Scharfsinnigste für die verneinende Meinung geschrieben, zeigt Mosheim durch den untergesetzten Titel der Schrift selbst an: „*Ernesti Soneri* Demonstratio Theologica et Philosophica, quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam sed injustitiam", und fügt hinzu: „Der weltberühmte Herr von Leibniz hat dies Werkchen herausgeben wollen, welches sehr selten ist. Ich habe eine Abschrift desselben zur Hand, vor dem bereits die Vorrede steht, die er mit demselben wollen drucken lassen. Ein anderer Ort wird

mir Gelegenheit geben, hievon mehr zu erwähnen, da ich zugleich die Güte desjenigen rühmen werde, dem ich diese und andere hierher gehörige Sachen zu danken habe."

Nun ist leider Mosheimen die Gelegenheit nicht geworden, auf die er hier seine Leser vertröstet und die er ohne Zweifel in jener lateinischen Schrift zu finden hoffte, welche er von der Geschichte der streitigen Lehre ausarbeiten wollte. So wie aber jene Schrift nicht zustande gekommen, so ist auch die gedachte Vorrede des Leibniz zu dem Sonerschen Beweise darüber im Verborgenen geblieben und fast gänzlich vergessen worden. Denn seit 1737, als Ludovici in der Historie der Leibnizischen Philosophie*) Mosheimen seines Versprechens erinnerte, wüßte ich nicht, daß ihrer von jemand andern anders als gelegentlich von dem leidigen Bücherkenner**), wenn er die Schrift des Sonerus wegen ihrer Seltenheit anführte, wäre gedacht worden. Selbst von Bruckern nicht, der doch bei Erzählung von Soners Verdiensten um die Aristotelische Philosophie***) die beste Gelegenheit dazu gehabt hätte. Wenn sie daher auch nicht in der neuen Ausgabe der sämtlichen Werke, die wir dem Herrn Dutens zu danken haben, erschienen ist, so dürfen wir uns um so weniger darüber wundern, da Deutschland überhaupt so äußerst nachlässig gewesen, die Bemühungen dieses würdigen Ausländers zu unterstützen. Anstatt daß man sich um die Wette hätte beeifern sollen, ihm mit so vielen ungedruckten Vermehrungen, als sich nur immer auftreiben lassen wollen, an die Hand zu gehen, hat man ihm auch nicht einmal alle bereits gedruckte Aufsätze seines Autors angezeigt. Denn er, als ein Ausländer, konnte sie freilich nicht alle selbst wissen, und der einzige ehrliche Brucker konnte sie ihm freilich auch nicht alle nachweisen. Indes, wenn das letztere vielleicht bloß unterblieben, weil jeder deutsche Gelehrte besorgen mußte, daß ihm schon ein anderer darin zuvorgekommen, so ist es weit weniger befremdlich als das tote Stillschweigen, welches unsere Rezensenten darüber beobachten. Wußten sie denn also gar nichts, was in diesen sämtlichen Werken fehlt? gar nichts, was nur im geringsten eine Anzeige verdient hätte?

Doch hiervon an einem andern Orte. Ich will mich itzt von dem nicht zu weit verlieren, was mich auf diesen Ausfall gebracht hat. — Also kurz, eben diese Vorrede, welche Leibniz zu Soners Schrift gemacht hat, welche Mosheim besaß, welche Mosheim drucken lassen wollte und nicht drucken ließ, ist es, was ich hier aus unserer Bibliothek gemein machen will.

Um nicht unangezeigt zu lassen, wie sie in unsere Bibliothek gekommen, muß ich sagen, daß sie Mosheim selbst dem Ansehen nach aus unserer Bibliothek erhalten. Wenigstens war derjenige, dessen

*) Teil II. S. 27.
**) Wie etwa vom Vogt, Cat. libr. rar., p. 635.
***) *Hist. cr. Phil.* T. IV. P. 1. p. 312.

Güte in Mitteilung derselben er anderwärts rühmen wollte, der damalige Bibliothekarius Hertel. Doch da Hertel mit Leibnizen selbst viel Umgang gehabt hatte, auch nach allem sehr begierig war, was selten und heterodox hieß, so kann es eben so wohl sein, daß er sie mitsamt der Sonerschen Schrift Mosheimen aus seinem eignen litterarischen Vorrate mitgeteilet, als unter welchem sie also erst nach seinem Tode unserer Bibliothek einverleibet worden wäre. Dieses wird mir auch daher wahrscheinlicher, weil sich nicht nur eine Abschrift von Mosheims Gedanken, sondern auch dessen eigenhändiger Brief an Herteln dabei befindet. Jene stimmt mit dem nachher geschehenen Abdrucke völlig überein, diesen aber will ich in der Anmerkung*) ganz vorlegen und so ohne weiteres den Leser zur Hauptsache kommen lassen.

LEIBNITII PRAEFATIO.

Ernesti Soneri, Philosophi quondam apud Altorfinos clarissimi, Demonstratio, quam vocat, Theologica etc. de injustitia aeternarum poenarum laudatur a nonnullis tanquam invicta; eoque plus nocet quod paucis visa est, solent enim fere aestimare homines, quae non noverunt. Ut saepe adeo non inutile putem talia edi, ubi lectio ipsa sufficit ad refutandam delendamque illam hominum opinionem e longinquo conceptam. Equidem negari non potest, Sonerum subtiliter et ingeniose scripsisse; sed demonstratio tamen ejus magno hiatu laborat, quod paucis indicare placet, ne quis incautus speciositate argumenti decipiatur, cujus vis huc redit. Peccata finita sunt; inter finitum et infinitum nulla est proportio; ergo poenae quoque debent esse finitae. Porro peccata esse finita, ostendere tentat refutando modos, quibus infinita intelligi possint, quos his verbis enumerat. „Si impiorum delicta sint

---

*) „Nebst nochmaliger gehorsamster Danksagung für die meinetwegen neulich genommene Mühe sende ich hier sowohl meine eigene Einfälle als Soneri Bedenken von den Strafen der Höllen zurück. So spitzfindig dieses letztere eingefädelt, so leicht ist mit dem ehrlichen Manne nach seinen eignen Grundsätzen auszukommen. Er setzt zum Grunde, in Gott sei keine andere Gerechtigkeit als diese, daß er seine Zusage halten müsse, in allen andern sei seine Macht unumschränkt. Sehr wohl! So wird denn deutlich folgen, daß Gottes Gerechtigkeit gar nicht hindere, daß er den Gottlosen ewige Strafen auflegen könne. Nach seiner Macht kann er dies thun. Der ganze Streit wird demnach darauf ankommen, ob Gott wirklich in der Schrift den Gottlosen ewige Strafen gedrohet. Aber kömmt's so weit, so wird der ehrliche Socinianer verlieren, und man wird ihm auf eins zehen antworten können. Ich schriebe mehr, wenn ich mein Meister wäre. Uebermorgen soll ich wieder disputieren, und meine andern Kollegia sollen auch vor Ostern geendiget sein. Daher wird mir fast kein Augenblick frei gelassen, und die ich frei habe, muß ich zur Ausfertigung des Halesii anwenden. Meine Betrachtungen über die Konduite der Dordrechtschen Väter werden eben nicht wohl den Advokaten dieses Concilii gefallen. Doch sie sind auf klare Fakta und Sätze der Vernunft gegründet. Ich bin ohne Ausnahme u. s. w. Mosheim."

infinita, aut ut talia considerari possint, vel habent vim istam infinitam ex se ipsis, vel a delinquente, vel ab eo in quem et contra quem delinquitur, vel ab horum aliquibus, vel ab omnibus simul; sed nullo istorum modorum possunt esse infinita, aut ut talia considerari, et tamen praeter hos nullus alius superest modus, quo infinita dici et esse possint: ergo omnino non sunt infinita.“

Quae communiter respondere solent Theologi ad hoc argumentum a proportione delictorum poenarumque petitum, apud ipsos utilius legentur. Hoc vero loco alium argumenti Soneriani defectum indicare placet, nempe imperfectam enumerationem modorum, quibus aliquid dici potest infinitum. Neque enim tantum ab objecto in quod peccatur, Deo videlicet, vel a modo peccandi, seu gradu intensivo aliisque quorum autor meminit, sed et a numero peccata infinita dici possunt. Etiamsi igitur concederemus ipsi, nullum peccatum per se infinitum esse, revera tamen dici potest, damnatorum infinita numero peccata esse, quoniam per totam aeternitatem in peccando perseverant. Quare si aeterna sunt peccata, justum est, ut aeternae etiam sint poenae. Nempe homines mali se ipsos damnant, ut recte dictum est a sapientibus, perpetua scilicet impoenitentia et a Deo aversione. Nihil igitur hic Deo, quasi ultra mensuram peccati severo, imputari potest.

Und das ist sie ganz, diese sogenannte Vorrede. — Man wird hoffentlich von mir nicht erwarten, daß ich nun auch die Schrift des Sonerus selbst beifügen werde. Zwar ist sie als gedrucktes Buch noch immer eben so selten, als sie zu den Zeiten des Leibniz war, weil ich nicht wüßte, daß sie irgend nachher wieder wäre aufgelegt worden. Allein der Inhalt hat nicht mehr das Verdienst, welches er damals bei denen haben konnte, die eine freie Untersuchung in Glaubenssachen liebten. Er ist in hundert Bücher seitdem übergetragen worden, die in aller Händen sind. Denn da man besonders den Freunden der Wiederbringung es neuerer Zeit nicht schwer gemacht hat, ihre Meinung so laut zu sagen, als sie nur gewollt, so ist teils von ihnen, teils auf ihre Veranlassung die unter der Wiederbringung vornehmlich begriffene Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen eben so oft mit allen Arten von Gründen als mit allen Arten von Eifer und Schwärmerei verteidiget und bestritten worden. Kurz, Soners Demonstration ist bis auf einige Spitzfindigkeiten vielleicht nun verlegene Ware.

Aber, wird man denken, hätte ich nicht aus eben diesem Grunde auch die Vorrede des Leibniz im Verborgenen lassen können und müssen? Denn was er Sonern darin entgegensetzet, ist itzt nicht weniger bekannt, indem es auch von ihm selbst anderwärts vorgetragen worden. — Ich weiß dieses sehr wohl. Doch meine Absicht geht bei Bekanntmachung derselben auch nicht sowohl auf die

verteidigte Wahrheit als auf den Verteidiger, als auf dessen Gesinnungen und Gründe bei seiner Verteidigung. Beide sind mißgedeutet und verkannt worden.

Mosheim selbst, der es doch sehr wohl wissen konnte, was die Vorrede des Leibniz eigentlich enthalte, verleitet noch itzt seine Leser, sich einen ganz falschen Begriff davon zu machen. Als er ihrer zuerst erwähnte*), geschah es in so allgemeinen Ausdrücken, daß der gute Pagenkopen sich einbildete, da Leibniz die Demonstration des Soner habe herausgeben wollen, so müsse er sie gebilligt haben. Um ihm nun das Verständnis näher zu eröffnen, erwiderte Mosheim hierauf**): „Der Herr von Leibniz hat nicht darum diese Bogen wollen drucken lassen, weil er sie vor richtig gehalten und Soners Meinung angenommen. Er hat vielmehr dieselben mit einer Vorrede begleiten wollen, die in meinen Händen ist, worin er Sonern selbst aus Aristotelis Grundlehren widerlegt und die Blöße seiner Beweistümer aufdeckt. Sein Vorhaben war, der Welt den schlechten Wert seiner Schrift zu zeigen, die man deswegen für unwiderleglich hielte, weil sie selten war und wenigen zu Gesichte kam.“ Aber wenn Mosheim anfangs zu wenig gesagt hatte, so sagt er offenbar nun zu viel, und seine Gegner dürften ihn nicht ohne Grund mit dem Verdachte belegen, daß er vorsätzlich das Ansehen des Leibniz mißbrauchen wollen. Denn hier ist sie nun, diese Vorrede; und wahrlich, man muß in sehr wenigem sehr vieles zu sehen wissen, wenn man alles darin finden will, was Mosheim darin gefunden zu haben vorgibt. Leibniz soll Sonern aus Aristotelis Grundlehren widerlegen? Er soll die Blöße seiner Beweistümer aufdecken? seiner Beweistümer? Sind seine Beweistümer denn das einzige Dilemma? Und welches wären sie denn, jene Aristotelische Grundlehren? Ich kann in Leibnizens Vorrede dergleichen eben so wenig finden als in Soners Schrift selbst, von welcher Mosheim gleichfalls sagt, daß sie sich auf die Grundsätze des Aristotelis beziehe. Alles Aristotelische, was Soners Schrift hat, ist dieses, daß sie in lauter schulgerechten Schlüssen abgefaßt ist. Denn die Prämissen dieser Schlüsse sind nichts als Sätze des gesunden Menschenverstandes und keinesweges dem Aristoteles eigentümliche Lehren. Also auch wenn durch die Bemerkung des Leibniz das Dilemma des Soner wirklich seine Kraft verliert, so geschieht es ja wohl ohne alles Zuthun des Aristoteles. Doch mit oder ohne Zuthun des Aristoteles: ist es denn auch nur wahr, daß sie so siegend, so entscheidend ist, diese einzige Bemerkung des Leibniz? Aufrichtig zu reden, ich glaube nichts weniger. Denn es sei immerhin unwidersprechlich, daß die menschlichen Sünden auch der Zahl nach unendlich werden können, ja werden müssen, was ging Sonern

---

*) Angeführtermaßen vor dem 1. Teile seiner „Heiligen Reden“.
**) In dem „Sendschreiben über unterschiedliche Dinge“, hinter dem zweiten Teile der „Heiligen Reden“.

diese eine noch mögliche Art ihrer Unendlichkeit an? was hatte er nötig, sich darauf einzulassen? und gegen wen sollte er sich darauf einlassen? Wenn sie von einigen seiner Gegner auch angenommen wird, diese Unendlichkeit, wird sie deswegen als der vornehmste oder gar als der einzige Grund ihrer Lehre angenommen? Hören sie darum auf, zu behaupten, was Soner eigentlich bestreitet? Nämlich daß, wenn sie auch nicht statthätte, diese Unendlichkeit der Sünden, dennoch auf die bloß endlichen Sünden dieses Lebens eine unendliche Strafe warte? daß schon eine einzige dieser Sünden diese unendliche Strafe verdiene? In der That verändert auch die Einwendung des Leibniz die ganze Streitfrage. Diese ging bei Sonern lediglich auf die Sünden dieses Lebens, welche der Zahl nach nicht anders als endlich sein können. Und Leibniz will, daß er auch die Sünden des künftigen Lebens mit in Rechnung bringen sollen, die für sich allein schon, wenn sie notwendig unaufhörlich geschehen müßten, eine unaufhörliche Strafe verdienen würden.

Es könnte also leicht sein, daß Leibniz selbst sich dieses bei einer zweiten Erwägung nicht bergen können und eben deswegen die ganze Vorrede zurückbehalten hätte. Denn da sie einmal geschrieben war, warum hätte er sie sonst nicht sollen drucken lassen? Wenigstens kann man hiergegen nicht einwenden, daß er gleichwohl das Wesentliche davon viele Jahre nachher an einem andern Orte angebracht habe, nämlich in seiner „Theodicee". Eben derselbe Gedanke kann an einem andern Orte einen ganz andern Wert haben. Was Leibniz dort für eine ungültige Widerlegung erkannte, das konnte er hier zur Erläuterung einer andern Frage ja wohl mit beibringen. Dort sollten alle Einwürfe des Soner damit zu Schanden gemacht und die bezweifelte Lehre darauf gegründet werden, und dazu taugte es schlechterdings nicht. Hier aber, in der „Theodicee", wo er, was er damit nicht erweisen konnte, als anderweitig erwiesen voraussetzen durfte, sollte es bloß dienen, das größte physikalische Uebel, das er sonach in seiner besten Welt zu sein bekennen mußte, desto unmittelbarer aus dem Uebel der Schuld herleiten zu können, ohne dabei auf die Unendlichkeit desjenigen zu sehen, gegen den diese Schuld geschehen, weil diese Unendlichkeit doch nicht mit in den Zusammenhang der Dinge verwebet sein konnte.

Und das würde es alles sein, was ich hier hinzuzufügen hätte, wenn mir nicht eben dieses Weges einer unserer neuesten Schriftsteller begegnet wäre. Herr Eberhard in seiner Apologie des Sokrates, einem in vieler Absicht sehr vortrefflichen Buche, worin er die Lehre von der Seligkeit der Heiden untersucht, hat auch die von der Unendlichkeit der Strafen mit in seine Prüfung ziehen zu müssen geglaubt. Nun hat es zwar seine ganz besondere Ursache, warum ich wünschen könnte, daß er sich, wenigstens nicht in einer Apologie des Sokrates, dagegen erklärt hätte. Aber doch würde mich bloß diese schwerlich vermögen können, mir die geringste

Anmerkung dagegen zu erlauben, wenn er nicht zugleich, indem ihn seine Materie auch auf das brachte, was Leibniz darüber geäußert hatte, gegen diesen und dessen Aeußerung Verschiedenes erinnert hätte, was ich hier in Erwägung zu ziehen einen so nahen Anlaß finde. Ich will, was ich zu sagen habe, so kurz zu fassen suchen als möglich und meine Gedanken, wo nicht ordnen, doch zählen.

I. Ich fange von dem allgemeinen Urteile an, welches Herr Eberhard von Leibnizen in Absicht seines Betragens gegen angenommene Religionssätze fällt. Nachdem er nämlich nun auch auf denjenigen Beweis der ewigen Strafen gekommen, von welchem hier die Rede gewesen, zeigt er sehr wohl, daß man mit demselben nicht über die Grenzen der Möglichkeit gelangen könne, und fährt fort: „Die scharfsinnigsten Verfechter dieser Sache, wie Leibniz, haben es wohl gefühlt, daß ein solcher Beweis nicht weiter reicht. Leibniz argumentierte also nur bloß für die, welche von der wirklichen Ewigkeit höllischer Qualen aus der Schrift schon überführt waren. Da ihm so viel daran gelegen war, seine Philosophie allgemein zu machen, so sucht er sie den herrschenden Lehrsätzen aller Parteien anzupassen, sie ihnen allen für ihre Meinung günstig und vorteilhaft zu zeigen, um sich aller Beifall zu verschaffen. Er nahm ihre Lehrsätze als Voraussetzungen an und legte ihnen einen erträglichen Sinn bei, nach dem er sie mit seinem System verglich, ohne ihnen selbst beizupflichten.“ — Erscheinet in diesem Urteile der Philosoph nicht ein wenig zu eitel? Werden seine Gesinnungen gegen die Religion überhaupt nicht dadurch verdächtiger gemacht, als es der Religion selbst zuträglich ist? Beides ist ganz gewiß des Herrn Eberhard Absicht nicht gewesen. Aber es ist unleugbar, daß er sich hier nicht durchgängig so glücklich und bestimmt ausgedrückt hat, als er sich sonst auszudrücken pflegt. Denn so eingenommen man sich auch Leibnizen für seine Philosophie denken darf oder will, so kann man doch wahrlich nicht sagen, daß er sie den herrschenden Lehrsätzen aller Parteien anzupassen gesucht habe. Wie wäre das auch möglich gewesen? Wie hätte es ihm einkommen können, mit einem alten Sprichworte zu reden, dem Mond ein Kleid zu machen? Alles, was er zum Besten seines Systems dann und wann that, war gerade das Gegenteil: er suchte die herrschenden Lehrsätze aller Parteien seinem Systeme anzupassen. Ich irre mich sehr, oder beides ist nichts weniger als einerlei. Leibniz nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen; aber in der festen Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Er schlug aus Kiesel Feuer, aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel. Doch im Grunde hat Herr Eberhard

das nur auch sagen wollen, und ein Teil seiner Worte sagt es wirklich. „Er nahm ihre Lehrsätze als Voraussetzungen an und legte ihnen einen erträglichen Sinn bei, nach welchem er sie mit seinem System verglich.“ Sehr wohl; nur hätte Herr Eberhard nicht hinzusetzen müssen: „ohne ihnen selbst beizupflichten“. Allerdings pflichtete er ihnen bei, nämlich nach dem erträglichen Sinne, den er ihnen nicht sowohl beilegte, als in ihnen entdeckte. Dieser erträgliche Sinn war Wahrheit, und wie hätte er der Wahrheit nicht beipflichten sollen? Auch ist ihm das weder als Falschheit noch als Eitelkeit anzurechnen. Er that damit nichts mehr und nichts weniger, als was alle alte Philosophen in ihrem exoterischen Vortrage zu thun pflegten. Er beobachtete eine Klugheit, für die freilich unsere neuesten Philosophen viel zu weise geworden sind. Er setzte willig sein System beiseite und suchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand.

II. Herr Eberhard fährt fort: „Dies ist augenscheinlich der Fall mit dem gegenwärtigen Beweise. Um seiner besten Welt bei denen, die eine Ewigkeit der Höllenqualen annehmen, Eingang zu verschaffen, suchte er darzuthun, daß auch diese sich mit seinen Sätzen von der besten Welt und mit seinen Begriffen von der Gerechtigkeit Gottes reimen lasse.“ Man vergesse nicht, was dieses für ein Beweis ist. Es ist der, welcher die endlose Dauer der Strafen aus der unaufhörlichen Fortsetzung der Sünde herleitet. Aber in welcher Verbindung stehet dieser Beweis mit der Lehre von der besten Welt? Wie kann er dieser Lehre bei denen Eingang verschaffen, welche die Ewigkeit der Höllenqualen auch ohne ihm annehmen? Hören diese ewige Qualen darum auf, ein Einwurf gegen die beste Welt zu sein, weil sie gerecht sind? Gerecht oder nicht gerecht: sie geben in beiden Fällen dem Uebel einen unendlichen Ausschlag, und gegen diesen Ausschlag, nicht gegen ihre Ungerechtigkeit, hätte Leibniz seine beste Welt verwahren müssen. So wie er es auch wirklich gethan, aber nicht durch besagten Beweis, sondern durch eine ganz andere Ausflucht. Denn wenn dieser nämliche, von den ewigen Qualen hergenommene Einwurf gegen seine beste Welt auch noch dadurch verstärkt wurde, daß selbst die Zahl der ewig verdammten Menschen unbeschreiblich größer sein werde als die Zahl der Seligen, was antwortete er darauf? Etwa bloß, daß gleichwohl diese ungleich mehrere Verdammte mit Recht verdammt wären? Was hätte ihm dieses für seine beste Welt helfen können, was sich ohnedem schon von sich selbst verstehet, wenn anders die Sache ihre Richtigkeit hat? Vielmehr nahm er beides, sowohl die ewige Verdammnis des größern Teils der Menschen als auch die Gerechtigkeit dieser Verdammnis, für völlig ausgemacht an und leugnete bloß die Folge, indem er zeigte, was für ein unendlich kleiner Teil der Welt die Menschen insgesamt wären, und wie dem ohngeachtet in der allgemeinen Stadt Gottes das Böse in Vergleichung mit dem

Guten fast für nichts zu rechnen sein werde*). Und das, meine ich, hieß der Lehre von der besten Welt auch bei denen Eingang verschaffen, welche die Ewigkeit der Höllenqualen annehmen. Der Gedanke aber, woraus diese Ewigkeit herzuleiten sei, sollte bloß die Gerechtigkeit Gottes dabei in ein näheres Licht setzen. Das allein ist in den Worten des Herrn Eberhard wahr. Warum er aber sagt, daß es nur auf seine, d. i. dem Leibniz eigentümliche Begriffe von der Gerechtigkeit dabei abgesehen gewesen, gestehe ich, nicht einzusehen. Schlimm genug, daß man die Lehre von der besten Welt noch immer seine Lehre nennt, warum sollen nun auch die einzigen wahren Begriffe von der Gerechtigkeit Gottes seine Begriffe heißen?

III. Noch fügt Herr Eberhard hinzu: „Er (Leibniz) nimmt die ewigen Qualen nur bedingungsweise an und zeigt, daß sie in der Voraussetzung ewiger Verschuldigungen nichts Ungerechtes enthalten.“ Ich kenne die Stelle in der „Theodicee“ **), wo sich Leibniz vollkommen so ausdrückt. Gleichwohl würde er es schwerlich haben auf sich kommen lassen, wenn man daraus hätte schließen wollen, daß er sonach alles, was die Gottesgelehrten sonst für die Ewigkeit der Strafen anzuführen pflegen, schlechterdings verwerfe. Er thut dieses wirklich auch so wenig, daß er vielmehr in dem wichtigsten Punkte, worauf es dabei ankömmt, mit ihnen mehr als einig ist. Ich will sagen, daß er diesen Punkt nicht allein in seinem Werte oder Unwerte beruhen läßt, sondern ihn sogar sehr scharfsinnig verteidiget. Herr Eberhard behauptet, daß Gott bei seinen Strafen einzig und allein die Besserung der Bestraften zum Zwecke haben könne und müsse. Leibniz hingegen dehnet diese Besserung nicht allein auf die aus, welche die Strafen nur mit ansehen, gesetzt auch, daß sie bei den Bestraften selbst nicht stattfände, sondern er redet auch der bloß rächenden Gerechtigkeit Gottes, welche weder die Besserung, noch das Exempel, ni meme la reparation du mal, zur Absicht habe, sehr ernstlich das Wort, indem er sie nicht bloß auf die von den Theologen erwiesene Androhung, sondern auf eine wirkliche Konvenienz, auf eine gewisse Schadloshaltung des Verstandes gründet***). Selbst den Satz, daß die Sünde deswegen unendlich bestraft werde, weil sie ein unendliches Wesen beleidige, hat er nirgends verworfen oder auch nur gemißbilliget. Er sagt zwar an einem Orte, daß einmal eine Zeit gewesen, „als er diesen Satz noch nicht genugsam untersucht hatte, um darüber ein Urteil zu

*) Theodicee, Teil 1 §. 19.

**) Teil 1. §. 133.

***) Cette espece de justice, qui n'a point pour but l'amandement, ni l'exemple, ni meme la reparation du mal. — Hobbes et quelques autres n'admettent point cette justice punitive, qui est proprement vindicative. — Mais elle est toujours fondée dans un rapport de convenance, qui contente non seulement l'offensé, mais encore les sages qui la voyent; comme une belle musique, ou bien une bonne architecture contente les esprits bienfaits. *Theod.*, II. §. 73.

fällen"*). Ich finde aber nicht, daß er es nachher gefällt; ohne Zweifel, weil er nachher, als er ihn genugsam untersucht hatte, erkannte, daß sich schlechterdings nichts darüber bestimmen lasse. Denn wenn jene rächende Gerechtigkeit Gott wirklich zukömmt, welcher endliche Verstand kann ihre Grenzen bezeichnen? Wer darf sich zu entscheiden wagen, was für einen Maßstab sie bei diesen ihren Strafen anzunehmen habe, und was für einen nicht? Der Maßstab ihrer eignen Unendlichkeit ist wenigstens eben so wahrscheinlich als jeder andere.

IV. Aber wozu dieses alles? Will ich Leibnizen in noch größern Verdacht bringen, daß er den Orthodoxen nur geheuchelt habe? oder will ich ihn in allem Ernste bis zum Aergernis unsrer Philosophen orthodox machen? Keines von beiden. Ich gebe es zu, daß Leibniz die Lehre von der ewigen Verdammung sehr exoterisch behandelt hat und daß er sich esoterisch ganz anders darüber ausgedrückt haben würde. Allein ich wollte nur nicht, daß man dabei etwas mehr als Verschiedenheit der Lehrart zu sehen glaubte. Ich wollte nur nicht, daß man ihn geradezu beschuldigte, er sei in Ansehung der Lehre selbst mit sich nicht einig gewesen, indem er sie öffentlich mit den Worten bekannt, heimlich und im Grunde aber geleugnet habe. Denn das wäre ein wenig zu arg und ließe sich schlechterdings mit keiner didaktischen Politik, mit keiner Begierde, allen alles zu werden, entschuldigen. Vielmehr bin ich überzeugt und glaube es erweisen zu können, daß sich Leibniz nur darum die gemeine Lehre von der Verdammung nach allen ihren exoterischen Gründen gefallen lassen, ja gar sie lieber noch mit neuen bestärkt hätte, weil er erkannte, daß sie mit einer großen Wahrheit seiner esoterischen Philosophie mehr übereinstimme als die gegenseitige Lehre. Freilich nahm er sie nicht in dem rohen und wüsten Begriffe, in dem sie so mancher Theologe nimmt. Aber er fand, daß selbst in diesem rohen und wüsten Begriffe noch mehr Wahres liege als in den eben so rohen und wüsten Begriffen der schwärmerischen Verteidiger der Wiederbringung; und nur das bewog ihn, mit den Orthodoxen lieber der Sache ein wenig zu viel zu thun als mit den letztern zu wenig.

V. Herr Eberhard hat diese Meinung von ihm und seiner esoterischen Philosophie gerade nicht. Er glaubt, der vornehmste Grundsatz derselben, von dem besten Zusammenhange der Dinge, erhalte erst alsdenn seine größte Evidenz, wenn man annimmt, daß alle vernünftige Wesen endlich einmal zur Glückseligkeit gelangen. „Dieses," sagt er, „hat Leibniz wohl gefühlt, und ungeachtet er, wie ich oben bemerkt habe, seine Philosophie auch der entgegengesetzten Meinung anzupassen suchte, so hat er doch seine eigene Mißbilligung derselben nicht undeutlich zu verstehen gegeben. Einer seiner geschicktesten Schüler und Verteidiger (Vattel) er-

*) Theod., III. §. 92.

kennet dieses ohne Bedenken. Das mildere Schicksal der Sünder ist auch seinen Grundsätzen zu tief eingegraben, als daß man die letztern annehmen und das erstere verwerfen könnte, wofern man ihre ganze Kraft und Ausdehnung kennt und die innersten Geheimnisse derselben erforscht hat. Er kennet keinen Stillstand, keine Ruhe in der Welt; alles ist bis im Kleinsten in steter Bewegung, und zwar zu mehrerer Ausdehnung. Diesen Wachstum zieht er augenscheinlich der gleichmäßigen Vollkommenheit vor, man mag ihn übrigens durch die Ordinaten der Hyperbel oder des Dreiecks erklären"*). Ich muß mit Erlaubnis des Herrn Eberhard hier anmerken, daß, wenn er sich in Ansehung dieses letztern aus der Leibnizischen Philosophie gezognen Grundes nicht überhaupt irret, er sich doch wenigstens in Betracht der dafür in der Note angeführten Stelle gewiß ganz vergriffen hat. Leibniz sagt daselbst: „Je ne vois pas encore le moyen de faire voir demonstrativement ce qu'on doit choisir par la pure raison.“ Dieses scheinet Herr Eberhard von der doppelten Hypothes, die immer wachsende Vollkommenheit des Ganzen entweder durch die Ordinaten der Hyperbel oder des Dreiecks zu erklären, verstanden zu haben. Allein es geht offenbar auf die doppelte Hypothes, überhaupt entweder eine immer wachsende oder eine immer gleiche Vollkommenheit des Ganzen anzunehmen**). Wenn nun Leibniz selbst im Jahre 1715 noch kein Mittel sah, aus ungezweifelten Grundsätzen entweder das eine oder das andere zu demonstrieren, wie kann man sagen, daß er gleichwohl das erstere augenscheinlich vorgezogen habe? Ihn zwang sein System nicht im geringsten, sich für eines von beiden zu erklären; es bleibt unter beiden Voraussetzungen eben dasselbe, und von beiden äußerte er bis auf das Letzte, daß er noch nicht einsehe, welche er schlechterdings annehmen müsse. Denn so wie er die von der immer wachsenden Vollkommenheit, in sofern man entweder einen ersten Augenblick annehmen wolle oder nicht, entweder durch die Hypothes der Hyperbel oder des Triangels erläutert, so erläutert er die immer gleiche Vollkommenheit durch das Rektangulum. Von allen diesen dreien Hypothesen zusammen sagt er in

---

*) *Leibnitz, Lettre à M. Bourguet, Opp.* T. II. p. 332.

**) Hier ist die Stelle in ihrem völligen Zusammenhange: „On peut former deux hypothèses, l'une que la nature est toujours également parfaite, l'autre qu'elle croit toujours en perfection. Si elle est toujours également parfaite, mais variablement, il est plus vraisemblable qu'il n'y ait point de commencement. Mais si elle croissoit toujours en perfection (supposé qu'il ne soit point possible de lui donner toute la perfection tout à la fois) la chose se pourroit encore expliquer de deux façons, savoir par les ordonnées de l'hyperbole ou par celle du triangle. Suivant l'hypothèse de l'hyperbole, il n'y auroit point de commencement, et les instans ou états du monde seroient crû en perfection depuis toute l'eternité; mais suivant l'hypothèse du triangle, il y auroit eu un commencement. L'hypothèse de la perfection égale seroit celle d'un rectangle. Je ne vois pas encore le moyen de faire voir demonstrativement ce qu'on doit choisir par la pure raison.“

einem andern Briefe als dem, welchen Hr. Eberhard anführt, ausdrücklich: „Ainsi il n'est pas si aisé de decider entre les trois hypothèses, et il faut encore beaucoup de méditation pour en venir à bout.“ Ferner in noch einem andern: „Quant à la grande question, s'il est possible de demontrer par raison quelle hypothèse, savoir du rectangle, du triangle ou de l'hyperbole, est preferable dans la constitution de l'univers, je crois qu'il faudroit s'attacher à un raisonnement rigoureux en bonne forme. Car comme en metaphysique on n'a pas l'avantage des mathematiciens de pouvoir fixer les idées par des figures, il faut que la rigueur du raisonnement y supplée, laquelle ne peut guère être obtenuë en ces matieres, qu'en observant la forme logique. — Ainsi je vous prie, Monsieur, de penser comme vous pourries reduire vos raisonnements là-dessus à une forme duë; car je n'en vois pas encore le moyen.“ Und, wie gesagt, alles dieses schrieb er im Jahre 1715, also am Ende seiner Laufbahn, in Briefen, welche die letzten Erläuterungen seines Systems enthalten. Daher sind diese nämlichen Briefe an Herrn Bourguet, welche in des Herrn Dutens Ausgabe der sämtlichen Werke zuerst erschienen, auch einer der schätzbarsten Vorzüge derselben.

VI. Wollte aber Herr Eberhard seine Worte nicht so genau genommen wissen; sollte er bloß haben sagen wollen, daß, obschon Leibniz keine von den gedachten Hypothesen im eigentlichen Verstande demonstrieren können, er gleichwohl für die von dem beständigen Fortgange zu größerer Vollkommenheit einen merklichern Hang gehabt habe: so muß ich gestehen, daß ich ihm auch hierin nicht beifallen kann. Leibniz scheinet mir vielmehr der immer gleichen Vollkommenheit um vieles geneigter gewesen zu sein, ja seinen Freund einer förmlichen Demonstration derselben sehr nahe gebracht zu haben, welche er vielleicht seine Ursachen hatte, lieber aus ihm herauszuholen als ihm vorzusagen. Ich gründe mich besonders auf die Stelle, wo er ihm schreibt: „Vous avez raison, Monsieur, de dire que de ce que les êtres finis sont infinis en nombre, il ne s'ensuit point que leur système doit recevoir d'abord toute la perfection dont il est capable. Car si cette consequence etoit bonne, l'hypothèse du rectangle seroit demontrée.“ Mich dünkt nämlich, wenn diese Folge auch nicht notwendig, sondern wenn sie nur möglich ist, daß dadurch die Hypothes des Rektangels schon einen großen Vorzug gewinnt. Denn das Ganze könnte sonach in jedem Augenblicke diejenige Vollkommenheit haben, der es sich nach der andern Hypothes nur immer nähert, ohne sie jemals zu erreichen, und ich sehe nicht, warum es nicht eben daher das Wählbarere für die ewige Weisheit sollte gewesen sein. Die Möglichkeit aber, daß die unendliche Zahl der endlichen Wesen gleich anfangs in den vollkommensten Zusammenhang, deren sie fähig sind, gebracht werden können, gibt Leibniz

nicht allein zu, sondern rettet sie auch gegen den Vorwurf des Immer-Einerleien, indem er zeigt, daß, wenn der nämliche Grad der totalen Vollkommenheit schon bliebe, dennoch die einzeln Vollkommenheiten unaufhörlich sich ändern würden.

VII. Doch gesetzt auch, alles dieses verhielte sich nicht so, wie ich sage; gesetzt, es wäre ganz ohnstreitig, was Herr Eberhard vorgibt, daß Leibniz den unaufhörlichen Wachstum der gleichmäßigen Vollkommenheit augenscheinlich vorgezogen habe: würde er nicht sodann wenigstens den Begriff, den Leibniz mit diesem Wachstume verband, viel zu weit ausdehnen? Leibniz hätte ihn zuverlässig bloß von den allgemeinen Zuständen des Ganzen verstanden, und Herr Eberhard erstreckt ihn auf alle einzelne Wesen. Wenn aber auch diese in beständiger Bewegung zu mehrerer Ausbreitung sein sollen, so möchte ich wissen, wie bei moralischen Wesen überhaupt Sünde statthaben könnte? Es wäre denn, daß die Sünde selbst nichts anders als eine Bewegung zu mehrerer Ausdehnung sein sollte. Nein, so hat Leibniz gewiß nicht gedacht, sondern was er von einem einzeln Zustande des Ganzen nach der Hypothes der gleichmäßigen Vollkommenheit sagt: „Cette collection peut avoir toute la perfection, *quoique les choses singulières qui la composent puissent augmenter et diminuer en perfection*“, das ist schlechterdings auch von jedem Zustande des Ganzen nach der Hypothes des immerwährenden Wachstums zu verstehen. Das Ganze mag in dem nämlichen Grade der Vollkommenheit fortdauern oder jeden Augenblick an Vollkommenheit wachsen, so hindert das eine eben so wenig als das andere, daß nicht einzelne Wesen eben so wohl an Vollkommenheit zunehmen als abnehmen könnten. Ohne dieses mögliche Abnehmen ist bei moralischen Wesen die Sünde unerklärlich, und mehr als eben dieses mögliche Abnehmen braucht es nicht, auch die Strafe, ja die ewige Strafe der Sünde, selbst in dem System der immer wachsenden Vollkommenheit zu erklären.

VIII. Aber ich muß zuvörderst jene esoterische große Wahrheit selbst anzeigen, in deren Rücksicht Leibniz der gemeinen Lehre von der ewigen Verdammnis das Wort zu reden zuträglich fand. Und welche kann es anders sein als der fruchtbare Satz, daß in der Welt nichts insulieret, nichts ohne Folgen, nichts ohne ewige Folgen ist? Wenn daher auch keine Sünde ohne Folgen sein kann und diese Folgen die Strafen der Sünde sind, wie können diese Strafen anders als ewig dauern? wie können diese Folgen jemals Folgen zu haben aufhören? Hr. Eberhard selbst erkennet in diesem Verstande die Ewigkeit derselben und drückt sich mit aller Stärke und Würde darüber aus: „Wenn nichts anders die endlose Hölle sein soll als dieser ewige Schaden, der uns von jeder Versündigung ankleben soll, so wird niemand bereitwilliger sein als ich, dieser Meinung die Hände zu bieten. Ich werde gern alle Mißdeutungen, denen der Ausdruck könnte unterworfen sein, um der Sache selbst willen übersehen. Ich werde es mit allem Eifer

und mit aller Ueberredungskraft, die mir Gott gegeben hat, den Gemütern einzuprägen suchen, daß eine jede Unsittlichkeit ihre böse Folgen bis ins Unendliche habe, daß ein jeglicher Schritt, den man in dem Wege der Vollkommenheit zurückthut, unser ganzes ewiges Dasein hindurch an der ganzen Summe derselben, an der Länge des durchlaufenen Weges fehlen werde." Schön und wohl! Aber wie kam es, daß ihm nur der einzige Baumgarten diese Ewigkeit der Strafe zu innuieren schien? Wie kam es, daß er diesem allein die Ehre gab, einen so wahren und großen Verstand damit verknüpft zu haben? Folget sie nicht auch aus Leibnizischen Grundsätzen? Ja, beruht sie selbst bei Baumgarten auf andern Grundsätzen als auf Leibnizischen? Der Satz, woraus sie dieser unmittelbar herleitet, daß kein negatives Ding in einem reellen Dinge ein Grund von Realität sein könne, was ist er weiter als eine für gewisse Fälle brauchbarere Formel des zureichenden Grundes? Nicht zu gedenken, daß aus diesem Satze nicht sowohl die ewige Fortdauer der Verdammnis, als die Unmöglichkeit, aus der Verdammnis durch die Verdammnis in die Seligkeit überzugehen, fließet.

IX. Wenn nun aber die Ewigkeit der Strafen in ungezweifelten Leibnizischen Lehren so offenbar gegründet ist, so muß sie sich auch zu beiden Hypothesen von der Vollkommenheit der Welt, der gleichmäßigen sowohl als der wachsenden, schicken, wenn sich anders das ganze System des Leibniz, wie ich gesagt habe, gleichgültig gegen diese Hypothesen verhält. Und das thut sie auch wirklich, unter der Einschränkung nämlich, daß sowohl die eine als die andere Art der Vollkommenheit nicht von jedem einzeln Wesen, sondern von den totalen Zuständen aller Wesen zugleich prädizieret wird. Unbeschadet der einen und der andern kann ein moralisches Wesen nicht allein in seinem Fortgange zur Vollkommenheit stocken, nicht allein einige Schritte zurückgehen, sondern ich sehe nicht, warum es nicht auch in diesem Rückgange ewig beharren und sich immer weiter und weiter von seiner Vollkommenheit entfernen könnte. Auf dieser Möglichkeit beruhet der exoterische Grund, den Leibniz für die unendliche Dauer der Verdammnis aus der endlosen Fortsetzung der Sünde hernahm. Nur hätte er, um ganz orthodox zu sein, nicht nur eine ewige Verdammnis, sondern eine ewige, in alle Ewigkeit wachsende Verdammnis daraus folgern müssen.

X. Allerdings schaudert die Menschheit bei dieser Vorstellung, ob sie schon nur auf die bloße Möglichkeit sich beziehet. Ich möchte aber darum doch nicht fragen: Warum mit einer bloßen Möglichkeit schrecken? Denn ich müßte mich der Gegenfrage besorgen: Warum nicht damit schrecken, wenn sie doch nur eigentlich für den erschrecklich sein kann, dem es mit seiner Besserung nie ein Ernst gewesen? Gesetzt aber auch, daß es selbst mit dieser Möglichkeit noch nicht seine Richtigkeit hätte; daß sie zwar mit der Vollkommenheit des Ganzen bestehen könnte, daß aber der ewige Rückgang eines moralischen Wesen in sich selbst widersprechend wäre: so bleibt auch so

noch die Ewigkeit der Strafen nach den strengsten Leibnizischen Grundsätzen gerettet. Genug, daß jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit in alle Ewigkeit nicht einzubringen ist und sich also in alle Ewigkeit durch sich selbst bestrafet. Denn nun auch angenommen, daß das höchste Wesen durchaus nicht anders strafen kann als zur Besserung des Bestraften; angenommen, daß die Besserung über lang oder kurz die notwendige Folge der Strafe sei: ist es schon ausgemacht, ob überhaupt die Strafe anders bessern kann als dadurch, daß sie ewig dauert? Will man sagen: „Allerdings, durch die lebhafte Erinnerung, welche sie von sich zurückläßt?" Als ob diese lebhafte Erinnerung nicht auch Strafe wäre.

XI. Doch warum bei Dingen verweilen, die niemand leugnet? Nicht die Ewigkeit der natürlichen Strafen wird geleugnet, sondern — was denn? — die Ewigkeit der Hölle. — Also ist beides nicht eines? Also ist die Hölle etwas anders, wenigstens etwas mehr als der Inbegriff jener Strafen? — Ich weiß wohl, daß es Theologen gibt, die dieser Meinung sind. Allein ich finde, daß wenigstens Herr Eberhard unter diese Theologen nicht gehöret; und er ist darum gewiß nicht weniger orthodox als sie. Denn in der ganzen Religion ist nichts, was so etwas zu glauben nötige. Vielmehr kann und darf man mit aller Sicherheit annehmen, daß die in der Schrift gedrohten Strafen keine andere sind als die natürlichen, welche auch ohne diese Androhung auf die Sünde folgen würden. Wenn aber eine höhere Weisheit eine dergleichen außerordentliche Androhung noch für nötig gehalten hat, so hat sie für eben so zuträglich erkannt, sich ganz nach unsern gegenwärtigen Empfindungen davon auszudrücken. Und hier, denke ich, stehen wir an der Quelle, woraus alle die Schwierigkeiten geflossen sind, warum man die Ewigkeit der Verdammnis leugnen zu müssen geglaubt. Indem nämlich die Schrift, um die lebhafteste Vorstellung von jener Unglückseligkeit zu erwecken, die auf die Lasterhaften wartet, fast alle ihre Bilder von dem körperlichen Schmerze hernahm, mit dem alle Menschen ohne Ausnahme am bekanntesten sind, so hat man, wenn auch nicht die körperlichen Schmerzen selbst, wenigstens deren Beschaffenheit und Verhältnis zu unserer Natur, nicht für das Bild, sondern für die Sache selbst genommen und aus diesem falschen Begriffe etwas bestritten, was auf alle Weise gegründeter ist als dieser Begriff. So sind aus Strafen Qualen, aus Qualen ein Zustand von Qualen, aus der Empfindung eines solchen Zustandes eine alles andere ausschließende, unsers ganzen Wesens sich bemächtigende Empfindung geworden. Kurz, die intensive Unendlichkeit, die man mehr oder weniger, stillschweigend oder ausdrücklich den Strafen der Hölle unbedachtsam beigelegt oder gar beilegen zu müssen geglaubt, diese weder in der Vernunft noch in der Schrift gegründete intensive Unendlichkeit allein ist es, welche die unendliche Dauer derselben so unbegreiflich, mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes so streitend, unsern Verstand und unsere Empfin-

dung so empörend macht, von je her gemacht hat und notwendig machen muß.

XII. Besonders bei denen machen **muß**, die sich keine göttliche Strafen ohne Absicht der Besserung denken können. Ihr Gefühl ist sehr richtig, aber ihr Verstand macht einen Trugschluß. Nicht durch die unendliche Dauer der Strafen wird die Besserung ausgeschlossen, sondern durch die intensive Unendlichkeit derselben. Denn zu dieser intensiven Unendlichkeit gehöret vornehmlich ihre Stätigkeit, und diese Stätigkeit ist es, welche alle Besserung unmöglich macht. Ich will sagen und habe zum Teil schon gesagt: Wenn die Strafen bessern sollen, so hindert die immerwährende Fortdauer des physischen Uebels derselben so wenig die Besserung, daß vielmehr die Besserung eine Folge dieser Fortdauer ist. Aber die Empfindung dieses dauernden Uebels muß nicht stätig, muß wenigstens in ihrer Stätigkeit nicht immer herrschend sein; weil es unbegreiflich ist, wie bei dieser herrschenden Stätigkeit auch nur der erste Entschluß zur Besserung entstehen könnte. Herr **Eberhard** selbst behauptet die Möglichkeit des ersteren mit so ausdrücklichen als nachdrücklichen Worten: „Das Physische der Strafe mag immer bleiben; der besser belehrte Sünder wird es kein Uebel mehr nennen, er wird sich dabei nicht mehr unglücklich dünken, so schmerzhaft es auch immer seiner Sinnlichkeit sein mag." Was heißt dieses anders, als daß sich der Sünder bessern kann, ohngeachtet seine Strafe nie aufhöret? Aber wenn sollte er nur den Gedanken fassen, daß das fortdauernde physische Uebel für ihn ein wohlthätiges Uebel sei, wenn sollte er anfangen können, besser belehrt zu sein, falls die Empfindung dieses Uebels so intensiv und stätig wäre, als man es aus einigen figürlichen Ausdrücken der Schrift folgern zu müssen glaubt?

XIII. Ich sagte mit Bedacht: „aus **einigen** figürlichen Ausdrücken". Denn andere, besonders wenn man die Parabeln mit zu den figürlichen Ausdrücken rechnen darf, leiten auf weit richtigere Begriffe, mit welchen sowohl die Endlosigkeit der Strafen als zugleich die Besserung des Bestraften bestehen kann. Daß aber die eine die andere nicht aufhebt, ist nicht allein unter der Voraussetzung begreiflich, daß die Besserung nicht anders als durch die Fortdauer der Strafen erhalten werden könne, sondern kann auch auf eine andere Weise mehr als wahrscheinlich gemacht werden. Nämlich wenn man in Erwägung zieht, daß, obschon Strafe und Belohnung etwas Positives sein werden und sein müssen, dennoch ein Stand von Strafen und ein Stand von Belohnungen zugleich relative Begriffe sind, welche die nämlichen bleiben, so lange sie in dem nämlichen Verhältnisse abnehmen oder wachsen. Der reiche Mann in der Hölle mag sich immer bessern; mag sich immer, von dem ersten Augenblicke der empfundenen Strafe an seiner Vollkommenheit wieder zugewandt und mit jedem folgenden Augenblicke sich ihr mehr und mehr genähert haben: hört er darum auf, in

Ansehung des Lazarus in der Hölle zu bleiben, der von dem ersten Augenblicke seiner empfundenen Seligkeit an indes um eben so viele Schritte einer höhern und höhern Vollkommenheit zugeeilet ist? — Wer hierwider im Ernste den Einwurf machen kann, daß auf diese Weise Hölle und Himmel in eines fließen und sich jeder Sünder sonach trösten könne, über lang oder kurz dennoch einmal in Himmel zu kommen, der ist gerade derjenige, mit dem man sich über dergleichen Dinge in gar keine Erklärung einlassen müßte. Für ihn mag es nur immer bei dem Buchstaben bleiben. Denn auf ihn und seinesgleichen ward gerade bei dem Buchstaben gesehen.

XIV. Aber einen Mann wie Hr. Eberhard darf ich fragen, ob jene unzertrennte Fortschreitung, welche beide Stände, Himmel und Hölle, durch unendliche Stufen verbindet, ohne daß jemals weder der eine noch der andere seine relative Benennung verlieret, nicht schon aus dem System der bessernden Strafen folget? Und ob die gänzliche Scheidung, welche die gemeine Denkungsart zwischen Himmel und Hölle macht, die nirgends grenzenden Grenzen, die auf einmal abgeschnittenen Schranken derselben, die, ich weiß nicht durch was für eine Kluft von Nichts getrennet sein sollen, diesseits welcher schlechterdings nur lauter solche und jenseits, welcher schlechterdings nur lauter andere Empfindungen statthaben würden: ob alle dergleichen Dinge nicht weit unphilosophischer sind, als der allergröbste Begriff von der ewigen Dauer der Strafen nur immer sein kann? Bei diesem liegt doch noch wenigstens eine große unstreitige Wahrheit zum Grunde, und er wird nur darum so unsinnig grob, weil man jene Ungereimtheiten mit hineinnimmt, die sowohl mit dem Wesen der Seele als mit der Gerechtigkeit Gottes streiten.

XV. Daß sie mit dem Wesen der Seele streiten, ist daher klar, weil die Seele keiner lautern Empfindung fähig ist, das ist, keiner solchen Empfindung fähig ist, die bis in ihr kleinstes Moment nichts als angenehm oder nichts als unangenehm wäre; geschweige, daß sie eines Zustandes fähig sein sollte, in welchem sie nichts als dergleichen lautere Empfindungen, entweder von der einen oder von der andern Art hätte. Daß sie aber auch mit der Gerechtigkeit Gottes streiten, dieses, fürchte ich, dürfte vielleicht weniger erwogen sein worden, als es verdienet. Was heißt indes offenbarer damit streiten, als annehmen oder zu verstehen geben, daß selbst die Gerechtigkeit Gottes einer Unvollkommenheit bei ihren Strafen nicht ausweichen könne, welche der menschlichen Gerechtigkeit in gewissen Fällen unvermeidlich ist? Diese Unvollkommenheit besteht darin, daß die menschliche Gerechtigkeit, wenn Strafen und Belohnungen kolludieren, nicht anders als durch die wenigere Bestrafung belohnen und durch die wenigere Belohnung bestrafen kann, mit einem Worte, daß sie in dergleichen Fällen, wie der Ausdruck ist, in Bausch und Bogen bestrafen und belohnen muß. Aber dieses müßte auch Gott? Nimmermehr! Sondern wenn es wahr ist, daß der beste Mensch noch viel Böses hat und der schlimmste nicht ohne

alles Gute ist, so müssen die Folgen des Bösen jenem auch in den Himmel nachziehen und die Folgen des Guten diesen auch bis in die Hölle begleiten; ein jeder muß seine Hölle noch im Himmel und seinen Himmel noch in der Hölle finden. Die Folgen des Bösen müssen von den mehrern Folgen des Guten und die Folgen des Guten von den mehrern Folgen des Bösen nicht bloß abgezogen werden, sondern jede derselben müssen sich in ihrer ganzen positiven Natur für sich selbst äußern. Nichts anders meinet die Schrift selbst, wenn sie von Stufen der Hölle und des Himmels redet. Aber der undenkendere Teil ihrer Leser, stellt er sich diese Stufen auch so vor? Oder gibt er nicht vielmehr einer jeden dieser Stufen, sie sei so niedrig, als sie wolle, gleichsam ihre eigene intensive Unendlichkeit? Die niedrigste Stufe des Himmels ist ihm freilich nur die niedrigste, aber dem ohngeachtet nichts als Himmel, nichts als Freude und Wonne, nichts als Seligkeit.

XVI. Und nun: warum seine Waffen nicht lieber gegen diese irrigen Begriffe wenden, die noch dazu ungleich leichter aus der Schrift hinwegzuexegesieren sind als die unendliche Dauer der Strafen? Mich wenigstens dünket, daß selbst der scharfsinnigste Ausleger, wenn er gegen diese an will, Dinge als ausgemacht annimmt, gegen welche noch sehr viel einzuwenden wäre. Z. E. Wenn Herr Eberhard darauf dringt, daß das Wort ewig in der hebräischen und griechischen Sprache nur eine unbestimmte, aber keineswegs unendliche Dauer andeute, so sagt er unter andern: „Ueberhaupt muß man die Zeitfolge in der stufenweisen Erhöhung eines solchen abstrakten Begriffs, als der Begriff der Ewigkeit ist, wohl bemerken. Dieser Begriff ist nicht immer so transscendental gewesen, als ihn zuletzt die stärkste Anstrengung der erhabensten Philosophie gemacht hat.“ Die Erinnerung, welche hier zum Grunde liegt, kann bei vielen metaphysischen Begriffen ihre gute Anwendung haben, bei dem aber von der Ewigkeit wohl schwerlich. Da er bloß negativ ist, so sehe ich nicht, was für eine Gradation darin möglich ist. Man hat ihn gar nicht gehabt, oder man hat ihn von jeher so vollständig gehabt, als er nur sein kann. Daß man eine lange, unbestimmte Zeit eine Ewigkeit zu nennen gewohnt gewesen, das beweiset im geringsten nicht, daß man sich anfangs auch die Ewigkeit nur als eine lange, unbestimmte Zeit gedacht habe. Denn jenes geschieht noch täglich auch von Leuten, die sehr gut wissen, was das Wort Ewigkeit eigentlich sagen will. Noch weniger beweiset die ursprüngliche Armut der Sprache, die den abstrakten Begriff der Ewigkeit nicht anders als durch Häufung der Zeit auf Zeit auszudrücken wußte, daß dem Begriffe selbst das Wesentliche jemals gefehlt habe. Die Geschichte der Weltweisheit ist auch völlig dagegen. Denn er sei immerhin, dieser Begriff der Ewigkeit, eine besondere Anstrengung der erhabensten Philosophie; wenigstens ist die Philosophie einer solchen Anstrengung sehr früh fähig gewesen, und diese erhabenste Philosophie ist keine andere als die aller-

älteste. Selbst das Transscendentalste, dessen er fähig ist, dieser Begriff der Ewigkeit, und wozu sich selbst noch itzt so wenige erheben können, ich meine die Ausschließung aller Folge: selbst dieses war den alten Philosophen schon sehr geläufig und, wie gesagt, fast geläufiger als unsern.

XVII. Eben so wenig möchte ich verschiedene andere Aeußerungen des Herrn Eberhards über diese Materie zu den meinigen machen, die, ohne das Wesentliche der Streitfrage zu betreffen, sie dennoch in einem falschen Lichte zeigen. Ein solches Licht nenne ich die obschon nicht ausdrückliche Behauptung, aber gleichwohl sehr richtig zu folgernde Andeutung, daß die Lehre von den ewigen Strafen unter den Christen entstanden sei. „Zwar bin ich nicht imstande," sagt er, „den wahren Zeitpunkt ihres Entstehens und ihrer Ausbreitung unter den Christen anzugeben. Es sei aber, welcher es wolle, so muß in demselben die Barbarei schon so viel Land gewonnen haben, daß die Sophisterei der Schulgelehrten in den menschlichen Gemütern einen gebahnten Weg vor sich finden konnte. Denn daß die Vernunft diese schreckliche Lehre verkenne, davon hoffe ich den Beweis bis zu einer solchen Augenscheinlichkeit zu führen, daß ihnen nichts mehr wird übrig bleiben, als sie auf die Rechnung unrichtig verstandener Schriftstellen zu schreiben." Wie gesagt, wenn er es in diesen Worten nicht ausdrücklich leugnet, daß auch andere Religionen als die christliche die ewigen Strafen der Lasterhaften lehren und gelehret haben, so ist sein Ausdruck doch nicht ganz unschuldig, wenn der Sache Unkundige sich daraus einbilden, daß es allerdings von keiner andern geschehe oder jemals geschehen sei. Gleichwohl ist dieses so falsch, daß es ihm schwer werden dürfte, auch nur eine zu nennen, welche die endlichen Strafen mit klaren Worten lehre und sich nicht vielmehr von dem Gegenteil eben so streng ausdrücke, als er zugestehen muß, daß es in der Schrift wenigstens dem Ansehen nach geschieht. Ein jeder neue Christ brachte daher die gemißbilligte Lehre aus seiner verlassenen Religion in die christliche schon mit hinüber, und die mißverstandenen Stellen der Schrift brauchten ihn nicht darauf zu bringen, sondern konnten ihn höchstens nur darin bestärken. Vielmehr dürfte sich der Zeitpunkt weit leichter angeben lassen, wenn man eine allen Religionen so gemeine Lehre in der christlichen Religion zuerst angefangen hat, teils aus vermeinten philosophischen Gründen, teils aus eignen mißverstandenen Voraussetzungen, zu bestreiten. Und auch schon wegen dieser Uebereinstimmung aller Religionen möchte ich nicht mit dem Herrn Eberhard sagen, „daß die Vernunft diese schreckliche Lehre verkenne," oder wie er sich an einem andern Orte noch nachdrücklicher ausdrückt, „daß die Vernunft an diesem Lehrsatze unschuldig, daß in dem ganzen Umfange ihrer Wahrheiten sich nicht eine finde, die durch eine richtige Folgerung dahin führe." Was alle Religionen gemein haben, kann ja wohl in der Vernunft nicht ohne Grund sein; und ohnstreitig

ist die von jeher, obschon mehr dunkel empfundene als klar erkannte Wahrheit von den ewigen Folgen der Sünde hinlänglich gewesen, darauf zu bringen. Oder vielmehr diese Wahrheit und die Lehre von den ewigen Strafen ist im Grunde eines, nur in den verschiednen Religionen durch die Bemühung, diese Strafen sinnlich zu machen, mehr oder weniger verstellet.

XVIII. Ich schließe mit der nähern Anzeige der gleich anfangs erwähnten Ursache, warum ich wünschen könnte, daß sich Herr Eberhard gegen die ewigen Strafen der Lasterhaften wenigstens nicht in einer Apologie des Sokrates möchte erklärt haben. Es ist diese, weil Sokrates selbst solche ewigen Strafen in allem Ernste geglaubt, wenigstens so weit geglaubt hat, daß er es für zuträglich gehalten, sie mit den unverdächtigsten, ausdrücklichsten Worten zu lehren. Man sehe seine Rede zum Schlusse des Gorgias beim Plato, in welcher folgende Stelle schlechterdings keine Einwendung dagegen erlaubt: „Προςήκει δὲ παντὶ τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ' ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ, ἢ βελτίονι γίγνεσθαι, καὶ ὀνίνασθαι, ἢ παράδειγμά τι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι· ἵνα ἄλλοι ὁρῶντες πάσχοντα ἃ ἂν πάσχοι, φοβούμενοι, βελτίους γίγνωνται. Εἰσὶ δὲ οἱ μὲν ὠφελούμενοί τε καὶ δίκην διδόντες ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων, οὗτοι οἳ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμάρτωσιν· ὅμως δὲ δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν γίγνεται αὐτοῖς ἡ ὠφέλεια καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν ᾅδου· οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι. Οἳ δ' ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι, καὶ διὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνίατοι γένωνται, ἐκ τούτων τὰ παραδείγματα γίγνεται· καὶ οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐκέτι ὀνίνανται οὐδὲν, ἅτε ἀνίατοι ὄντες· ἄλλοι δὲ ὀνίνανται, καὶ τούτους ὁρῶντες διὰ τὰς ἁμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀτεχνῶς παραδείγματα ἀνηρτημένους ἐκεῖ ἐν ᾅδου ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ, τοῖς ἀεὶ τῶν ἀδίκων ἀφικνουμένοις θεάματα καὶ νουθετήματα.“ — Hier ist aller Ausflucht vorgebauet. Das τὸν ἀεὶ χρόνον ist nicht so zweideutig als jenes αἰὼν oder αἰώνιος. Und was wäre auch alle Zweideutigkeit bei dem ausdrücklichen Gegensatze von Verdammten, die Strafen und Schmerzen leiden, damit sie sich bessern, und von Verdammten, die sich durchaus nicht bessern können, sondern bloß andern zum Beispiele in alle Ewigkeit gemartert und gepeiniget werden? „Τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντες τὸν ἀεὶ χρόνον.“ Freilich ist es wahr, daß wenigstens sonach Sokrates die Strafen der Hölle nicht überhaupt, ohne Unterschied ewig machte. Aber wenn bloß dadurch seine Lehre erträglicher wird, was ist denn in unserer Religion, das uns hindert, diesen Unterschied nicht auch anzunehmen? Was uns hindert? Als ob nicht der größere Teil unserer Glaubensgenossen ihn wirklich angenommen hätte? Jener mittlere Zustand, den die ältere Kirche glaubet und lehret und den unsere Reformatores ohngeachtet des ärgerlichen Mißbrauchs, zu dem er Anlaß gegeben hatte, vielleicht nicht so schlechtweg hätten verwerfen sollen: was ist er im Grunde anders als die bessernde

Sokratische Hölle? Und wenn es denn nur auch bloß möglich wäre, ja in alle Ewigkeit bloß möglich bliebe, daß es Sünder geben könne, welche auf keine Weise zu bessern stünden, Sünder, welche nie aufhören könnten zu sündigen: warum für diese bloß möglichen Ungeheuer nicht auch bloß mögliche, ihnen allein zukommende Strafen annehmen oder gelten lassen? —

— O meine Freunde, warum sollten wir scharfsinniger als Leibniz und menschenfreundlicher scheinen wollen als Sokrates?

Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit.

1773.

Es ist mir hier nicht sowohl um das, was die Aufschrift ankündiget, als vielmehr um einen Aufsatz unsers Leibniz zu thun, welchen die Welt zwar hat, aber auch so gut wie nicht hat. Ich meine seine „Defensio Trinitatis per nova Reperta Logica".

Ich will zuvörderst die Geschichte von der Entstehung dieses Aufsatzes mit den Worten des Chevalier de Jaucourt*) erzählen. „In diesem nämlichen Jahre (1671) zeigte sich unser Philosoph öffentlich als einen Theologen, und das bei einer von den Gelegenheiten, die der bloße Zufall an die Hand gibt. Der Baron von Boineburg, welcher eben zur katholischen Religion übergetreten war, hatte an den Andreas Wissowatius, mit dem er in großer Verbindung stand, einen langen Brief geschrieben, nicht allein um sich bei ihm wegen seiner Veränderung der Religion zu rechtfertigen, sondern auch um ihn zu vermögen, einen gleichen Schritt zu thun. Aber der Brief des Barons machte auf den Geist des Wissowatius wenig Eindruck. Dieser Polnische von Adel, der unter den Unitariern sehr berühmt war, ist den Gottesgelehrten durch verschiedene Schriften bekannt, die man in der sogenannten Bibliothek der polnischen Brüder gesammelt hat, wo sie unter den Anfangsbuchstaben seines Namens A. W. vorkommen. Er war übrigens ein Enkel des Faustus Socinus und damals bereits in hohem Alter. Er hatte zeit seines Lebens nichts gethan, als die Grundsätze seiner Sekte verteidiget, für die er das Elend bauen mußte, welches er mutig ertrug. Er flüchtete zuletzt nach Amsterdam, wo er im Jahre 1678 starb. Daß nun so ein Mann bei seinen Gesinnungen werde fest geblieben sein, kann man sich leicht vorstellen. Er antwortete dem Herrn von Boineburg, daß er eben so wenig die Lehre von der Transsubstantiation als die von der Dreieinigkeit zugeben könne, daß er

---

*) In seiner Lebensbeschreibung des Herrn von Leibniz, die gewöhnlich den französischen Ausgaben der „Theodicee" vorgesetzt ist. Seite 16 der Amsterdamer Ausgabe von 1747.

also, ehe er sich auf jene einlasse, ihn vorläufig nur auffordern wolle, diese festzusetzen oder auch nur in syllogistischer Form auf die Gründe zu antworten, die er ihm dagegen zuschicke; er sei gewiß, daß so etwas auf keine Weise zu leisten stehe. Der Baron von Boineburg konnte ehrenhalber nun nicht zurück, er mußte die Ausforderung annehmen. Weil er aber durch allzu viele Geschäfte zerstreut war, so wandte er sich an Leibnizen. Er gab ihm das Schreiben des Wissowatius und beschwor ihn, eine Antwort darauf abzufassen; welches dieser denn auch in einem kleinen lateinischen Werke that, das den Titel führet: Die heil. Dreieinigkeit, verteidiget durch neue logische Schlüsse (raisonnemens). Und da zeigte nun unser Gelehrter, daß es bloß eine sehr mangelhafte Logik sei, vermittelst welcher sich Wissowatius bei dieser Streitigkeit den Sieg zuschreiben könne, daß hingegen eine genauere Logik den Glauben der Orthodoxen begünstige. Uebrigens war er nichts weniger, als der Meinung, daß man die Dreieinigkeit aus philosophischen Gründen erweisen müsse, er bauete einzig dieses Geheimnis auf die göttliche Schrift und glaubte sehr weislich, das Beste in Ansehung desselben sei, wenn man sich bloß und allein an die geoffenbarten Worte und Ausdrücke hielte, ohne sich in weitere Auslegungen einzulassen; weil sich doch in der Natur kein Exempel finde, welches dem Begriffe der göttlichen Personen genau genug entspreche. Er trug sogar kein Bedenken, zu sagen, daß man sehr unrecht handle, wenn man weiter gehe und das Wort Person und andere dergleichen auslegen wolle; als welches um so weniger gelingen können, da dergleichen Auslegungen von den Erklärungen abhingen. Das ist es denn mit kurzem, worauf seine Ideen über diese Materie hinauslaufen."

In dieser Stelle des Jaucourt ist nicht alles so, wie es sein soll. Man erlaube mir also, ehe ich weitergehe, einige Anmerkungen darüber.

1. Das Chronologische darin ist ganz falsch. Denn obschon auch Fontenelle vor dem Jaucourt die Leibnizische Schrift, von welcher die Rede ist, in eben dasselbe 1671. Jahr gesetzt hat; obschon selbst Fontenellen die Acta Eruditorum hierin vorgegangen; obschon Ludovici und Brucker beide das Nämliche nachgeschrieben: so kann es doch unmöglich seine Richtigkeit haben*). Denn Leibniz sagt in seiner Anrede an Boineburgen: „Ibit tecum in Poloniam, si pateris, quod a Polono ad te venit." Nun aber that dieser seine Reise nach Polen in der bewußten Angelegenheit des Pfalzgrafen von Neuburg, Philipp Wilhelm, im Februar oder März 1669**). Folglich muß Leibniz seinen Aufsatz wenigstens zu Anfange dieses, wo nicht gar schon im vorigen Jahre,

*) *Eloge de Leibnitz par Font.* — *Acta Erudit.* Mens. Jul. 1717. *Elogio Leibn.*, p. 326. — Ludovici, Historie der Leibniz. Philos., T. I. S. 8, 61.
**) *Gruberi Anecd. Boineb.*, P. I. p. 1227

verfertiget haben, als in welchem er bereits die Bekanntschaft des Barons gemacht hatte.

2. Der unbestimmte Ausdruck des Jaucourt: „der Baron von Boineburg, welcher eben zu der katholischen Religion übergetreten war" (venant d'embrasser la religion catholique), hat den Ludovici zu einem noch gröbern chronologischen Irrtume verleitet. Denn er sagt: „Zu eben der Zeit (das ist im Jahre 1671) geschah es, daß der Baron von Boineburg zur römisch-katholischen Kirche überging." Aber dieses war bereits beinahe vor zwanzig Jahren geschehen, nämlich 1653, wie aus einem Briefe des Conrings an Bluhmen erhellet *).

3. Daß nun schon bereits damals Boineburg mit dem Wissowatius im Briefwechsel gestanden, und in so genauem, daß er sich für verbunden erachtet, sich gegen ihn wegen seiner Religionsveränderung zu rechtfertigen, ist im geringsten nicht glaublich, ob es gleich auch in den Actis Erudit. vorgegeben wird. Ich weiß wenigstens gewiß, daß der Brief, mit welchem Wissowatius dem Boineburg seine Einwürfe überschickte, aus Mannheim vom Oktober 1665 datieret ist; woraus ich schließe, daß Boineburg wohl überhaupt mit dem Wissowatius nicht eher in Verbindung gekommen als seit 1663, da dieser mit seinen aus Polen vertriebnen Brüdern in der Pfalz aufgenommen und einige Jahre zu Mannheim geduldet wurde. Ich ersehe diesen Umstand aus dem Leben des Wissowatius **) und hätte vermeint, in Struvens Pfälzischer Kirchenhistorie mehr davon zu finden.

4. Was Jaucourt sonst sagt, daß Boineburg dem Wissowatius nicht selbst antworten können, daß er Leibnizen beschworen, es an seiner Stelle zu thun, sind nichts als französische Auszierungen und Verbrämungen des lateinischen Texts in den Actis, der freilich zu solchen falschen Vorstellungen Gelegenheit gibt. Denn da Boineburg die Einwürfe des Socinianers bereits 1665 erhalten hatte, Leibniz aber seine Antwort frühstens 1668 aufsetzte, so hatte jener gewiß längst selbst darauf geantwortet, so gut als er konnte, und kommunizierte sie einige Jahre darauf bloß Leibnizen, damit auch dieser seine Kräfte daran versuche. Daß aber Leibniz gar, wie die Acta sagen ***), in Boineburgs Namen seine Antwort abgefaßt habe, widerlegt der Augenschein, indem sie nicht in einen Brief von ihm, sondern in einen an ihn eingekleidet ist.

5. Wenn Jaucourt den Titel der Leibnizischen Schrift in seiner Sprache angibt, so setzt er in einer Note noch hinzu, daß sie in ihrer Grundsprache unter dem Titel „Sacrosancta Trinitas per nova Argumenta Logica defensa" noch in dem nämlichen 1671.

*) *Gruberi Anecd. Boineb.*, P. I. p. 70.

**) *Sandii Bibl. Anti-Trinit.* p. 257

***) *L. c.* Leibnitius sub ejus nomine epistolam exaravit, cui titulus: *Sacrosancta Trinitas etc.*

Jahre in Duodez gedruckt worden. Aber dieser Druck ist sicherlich von seiner Erfindung. Ich habe nirgends die geringste Spur davon gefunden, und von Leibnizen selbst könnte er unmöglich sein veranstaltet worden. Denn Leibniz hätte gewiß nicht gesagt, daß er die Dreieinigkeit „per nova *argumenta* logica“ verteidiget habe. Seine Aufschrift war: „per nova *reperta* logica“, und beides ist von einander eben so weit unterschieden, als direkte Beweise für eine Sache von bloßen Prüfungen vorgeblicher Beweise wider diese Sache. Daß Leibniz sonst, wie Jaucourt sagt, es für das Beste erkläret habe, in Ansehung des streitigen Punkts „de s'en tenir simplement aux termes révélés“, das ist wenigstens nicht in dieser Schrift gegen den Wissowatius geschehen, und da, wo es geschehen, setzt Leibniz hinzu: „autant qu'il se peut“. Er sahe zu wohl ein, daß es mit den bloßen biblischen Worten nicht überall gethan sei und daß es eine sehr seltsame Art, theologische Streitigkeiten beizulegen oder ihnen vorzubauen, sein würde, wenn man es genug sein lassen wollte, daß jeder nur die nämlichen Worte brauchte, möchte er doch dabei denken, was ihm beliebe.

6. Noch ist es so richtig nicht, wenn Jaucourt vorgibt, daß man die Schriften des Wissowatius in der Bibliotheca Fratrum Polonorum gesammelt habe. In dieser hat man bloß, zur Ergänzung der Kommentare des Wolzogen über das N. Testament, seine Auslegung über die Apostelgeschichte und über die Briefe Jakobi und Judä eingeschaltet. Was er sonst drucken lassen oder geschrieben, ist da nicht zu finden, geschweige, daß man etwa gar auch die Einwürfe da suchen dürfte, deren Mitteilung ich hierdurch vorbereiten wollen.

Denn diese, so viel ich weiß, sind noch nirgends gedruckt. Wenigstens fehlen sie da, wo sie schlechterdings nicht fehlen müßten. Ich meine in den gesamten Werken des Leibniz, in deren erstem Teile dessen Antwort darauf zu finden. Diese Antwort ist da völlig unverständlich, völlig unbrauchbar, weil ihr Verfasser, ohne die Einwürfe seines Gegners zu wiederholen, sich mit bloßen Buchstaben darauf bezogen. Herr Dutens sagt, daß er sie aus dem Adparatu literario des Polycarp Leysers, der zu Wittenberg 1718 herausgekommen, abdrucken lassen. Ich habe dieses Buch nicht bei der Hand, aber ganz gewiß müssen auch da die Einwürfe des Wissowatius fehlen; denn unmöglich könnte sonst Herr Dutens seine Ausgabe eines solchen Uebelstandes schuldig gemacht und von freien Stücken einen Aufsatz seines Verfassers in ein Rätsel verwandelt haben.

Und, wie gesagt, bloß darum, bloß um einer so wohlgemeinten und scharfsinnigen Arbeit unsers Philosophen alle den Nutzen wiederzugeben, den sie haben kann und den sie, ich weiß nicht aus welcher Nachlässigkeit oder aus welchen Absichten und Bedenklichkeiten, zu haben verhindert worden, will ich hier etwas drucken lassen, welches sonst, seinem eignen Werte und Nutzen nach, gar

wohl ungedruckt hätte bleiben können. Denn ob es gleich das Stärkste enthält, was die Socinianer jemals auf die Bahn gebracht haben; ob dieses Stärkste gleich darin in seiner unüberwindlichsten Form erscheinet: so dürfte doch schwerlich einer, der mit diesen Streitigkeiten sonst bekannt ist, das geringste Neue dabei finden. Wohl aber verdienet die logische Bemerkung, wodurch Leibniz den fürchterlichen Schlüssen der Gegner ihre schwache Seite abzugewinnen wußte, noch immer neu genannt zu werden. Wenigstens habe ich nicht gefunden, daß Brucker sie unter die logikalischen Erfindungen des Leibniz rechnet, wohin sie doch wirklich gehöret; auch nicht, daß Wolff in seiner lateinischen Logik von ihr Gebrauch gemacht hätte, anderer zu geschweigen.

Wir werden gleich sehen, worauf sie hinausläuft. Denn da die Handschrift der Bibliothek, aus welcher ich die Einwürfe des Wissowatius nehme, auch die Antwort des Leibniz enthält und ich bei Vergleichung derselben mit dem Gedruckten bemerke, daß dieses sehr verstümmelt und verfälscht, daher an vielen Stellen gar nicht zu verstehen ist, so glaube ich Dank zu verdienen, wenn ich auch sie hier wiederum mit abdrucken lasse, damit man doch irgendwo das Ganze beisammen finden möge und den gehörigen Gebrauch davon machen könne. Ich will unter dem Texte des Leibniz die vornehmsten verstümmelten und verfälschten Stellen näher anzeigen, damit man um so weniger an der Nützlichkeit und Notwendigkeit meines Verfahrens zweifle. Zu mehrerer Bequemlichkeit der Leser habe ich auch für gut gehalten, Einwürfe und Antwort nicht ein jedes besonders in einem fortlaufen zu lassen, sondern so zu zerteilen und in einander zu schlingen, als es die einzelnen Stücke derselben erfordern.

* *
*

Ich kann es sehr überhoben sein, über die Streitigkeit selbst, welche dieser Leibnizische Aufsatz betrifft, etwas zu sagen. Was ist nicht alles vorlängst darüber gesagt worden? und was wäre es, was man itzt gern darüber hören möchte? Nur ein paar Anmerkungen über die Art, wie sich Leibniz damals und ferner sein ganzes Leben hindurch dabei genommen, vergönne man mir beizufügen.

1. Leibniz hatte nicht im geringsten die Absicht, die Lehre der Dreieinigkeit mit neuen, ihm eignen philosophischen Gründen zu unterstützen. Er wollte sie bloß gegen den Vorwurf des Widerspruchs mit sich selbst und mit unleugbaren Wahrheiten der Vernunft retten. Er wollte bloß zeigen, daß ein solches Geheimnis gegen alle Anfälle der Sophisterei bestehen könne, so lange man sich damit in den Schranken eines Geheimnisses halte. Einer übernatürlich geoffenbarten Wahrheit, die wir nicht verstehen sollen, gereicht diese Unverständlichkeit selbst zu dem undurchdringlichsten Schilde; und man braucht die dialektische Stärke und Behendigkeit eines Leibniz lange nicht zu haben, um mit diesem

Schilde alle Pfeile der Gegner aufzufassen. Die Gegner sind es, welchen das Schwerste bei so einem Streite obliegt, nicht die Verteidiger, welche ihren Posten nur nicht mutwillig verlassen dürfen, um ihn zu behaupten. Ehe also noch Leibniz die vorgegebnen unwiderleglichen Einwürfe des Antitrinitariers gesehen hatte, konnte er schon voraus wissen, daß sie nichts weniger als unwiderlegbar sein würden. Auch erschreckte ihn die syllogistische Form, in der sie erschienen, nicht. Er war von Kindheit auf in diesen Waffen geübt, und man weiß, daß er nie aufgehöret hat, sie zu schätzen, zu empfehlen und bei aller Gelegenheit zu brauchen. Noch in seiner „Theodicee", wo er sich gegen die unauflöslichen Einwürfe erklärt, die sich nach Baylen wider die Geheimnisse der Religion, wenigstens in Ansehung unserer gegenwärtigen Erkenntnis, machen ließen, gesetzt auch, daß man hoffen könne, es werde noch einst mit der Zeit jemand eine bisher unbekannte Auflösung finden, — noch an jener Stelle seiner „Theodicee" sagt er: „Ich bin hierüber einer Meinung, die vielleicht manchen sehr fremd vorkommen wird; ich halte nämlich dafür, diese Auflösung sei schon völlig gefunden, sei auch nicht eben die schwerste, und ein Mensch von mittelmäßigem Verstande, der nur genugsame Aufmerksamkeit haben kann und sich der Regeln der gemeinen Logik genau zu bedienen weiß, sei imstande, auf die verwirrendsten Einwürfe wider die Wahrheit zu antworten, wofern solche einzig und allein aus der Vernunft genommen sind und für Demonstrationen ausgegeben werden. So sehr auch heutzutage der gemeine Haufe der Neuern die Logik des Aristoteles verachtet, so muß man doch bekennen, daß sie untrügliche Mittel und Wege zeigt, den Irrtümern in dergleichen Fällen zu widerstehen. Denn man darf nur den Vernunftschluß nach den gewöhnlichen Regeln untersuchen, so wird man allezeit ein Mittel finden, zu entdecken, ob entweder in der Form gefehlt, oder ob die Vordersätze noch nicht gehörig erwiesen worden."

2. Es kam also auch damals nur darauf an, eine solche Untersuchung anzustellen, und es ist sonderbar, wie in einem philosophischen Kopfe sich alles zur rechten Zeit zusammenfindet. Schon einige Jahre vorher hatte Leibniz, als er in seinem Werke De Arte combinatoria die verschiednen Arten des kategorischen Schlusses näher berechnen wollte, verschiedne neue und ihm teils ganz eigene Anmerkungen über die genauere Bezeichnung derselben gemacht, und itzt erkannte er auf einmal, daß durch eine derselben den Einwürfen seines Gegners am besten beizukommen sei. Er selbst sagt in seiner Antwort, daß diese Anmerkung die sei, welche „naturam copulae propositionis in syllogismo" betreffe; aus den Exempeln aber erhellet, daß es vielmehr eine andere ist, und zwar die, welche nicht die Qualität, sondern die Quantität der Prämissen betrifft, nämlich, um sie mit seinen eignen Worten zu sagen, „omnes propositiones singulares esse, virtute latentis signi universales". Doch er wird ohne Zweifel seinen Grund gehabt haben, warum er

sich so und nicht anders darüber erklärte, welchen ich denen zu finden überlasse, welchen dergleichen dialektische Subtilitäten geläufiger sind als mir. Genug, daß er durch den einzigen Kunstgriff, das Einzelne, von welchem in den Vordersätzen des Schlusses etwas bejahet oder verneinet wird, allgemein auszudrücken, klar zu Tage legte, daß sein Gegner, was er erweisen wolle, fast immer schon voraussetze: die kürzeste und kräftigste Art, auf sonst verfängliche Syllogismos zu antworten.

3. Ich bin daher gewiß, daß, wenn man diese seine Antwort, so wie sie bisher gedruckt gewesen, für sich ohne die Einwürfe des Wissowatius hätte verstehen und also brauchen können, sie sicherlich Canz in seinem bekannten Buche De Usu philosoph. Leibnit. et Wolf. in Theologia vorzüglich würde gebraucht haben. Er bediente sich dafür eines spätern Aufsatzes von 1694, den Leibniz bei Gelegenheit der damaligen Streitigkeiten über diese Materie in England verfertigt hatte. Wenn dieser aber auch schon alle die Präzision nicht hätte, mit der jene Antwort abgefaßt ist, so beweiset er dennoch hinlänglich, daß sein Verfasser als Mann noch eben der orthodoxen Meinung war, die er als Jüngling behauptet hatte. Es würde sehr leicht sein, auch noch weiterhin aus seinen Schriften Beweise die Menge beizubringen, daß er nie aufgehört, dieses Sinnes zu sein, und zwar würden sich die dahin gehörigen Stellen gerade in solchen Schriften finden, in welchen er gewiß nicht nötig hatte, zu heucheln, ich meine in Briefen an seine vertrautesten Freunde. — Nun also ein Wort mit denen, welche sich in eine so strenge Rechtgläubigkeit eines Philosophen, wie Leibniz war, gar nicht finden können.

4. Man erkennet zu wohl, daß Leibniz aus der Klasse der alltäglichen Philosophen nicht ist, in deren Kopfe es so hell und zugleich so finster sein kann, so viel Sinn neben so viel Unsinn so nachbarlich und friedlich hausen kann, daß sie bald englische Scharfsinnigkeit zeigen und bald kindischen Blödsinn verraten. Man hat zu viel Beweise, daß das Licht seines Verstandes überall gleich verbreitet war, kurz, man läßt ihm von dieser Seite alle Gerechtigkeit widerfahren. Nur von der andern desto weniger. Man gibt ihm, ich weiß nicht welchen Plan von Allgefallenheit; es soll ihm mehr um sein System als um die Wahrheit zu thun gewesen sein; er soll mit allgemein beglaubten Irrtümern nur darum so säuberlich verfahren haben, damit man hinwiederum desto säuberlicher mit seinen angenommenen Sätzen verfahre: kurz, man macht ihn zu dem kriechendsten, eigennützigsten Demagogen, der dem Pöbel in dem Reiche der Wahrheit bloß geschmeichelt, um ihn zu tyrannisieren. Unmöglich, sagt man, konnte er es sich doch selbst verbergen, daß die Vernunft mehr auf der Seite des kleinen unterdrückten Haufens als der herrschenden Kirchen stehe, aber er sprach diesen nach dem Munde, um selbst des Beifalls der mehrern versichert zu sein. Gut, fügen Freund und Feind hinzu, daß wir seine Karte kennen! Denn

ist es nicht schon auch aus seinem Leben genugsam bekannt, daß er doch von dem allen selbst nichts glaubte, was er die Welt überreden wollte, daß sie glauben müsse?

5. Glauben! selbst nichts glaubte! — Es sei einen Augenblick. Leibniz hat nichts geglaubt; aber war es ihm darum weniger vergönnt, die verschiednen Meinungen von Christo als so viel verschiedne Hypothesen zu betrachten, nach welchen die von ihm redenden Stellen der Schrift auf eine übereinstimmende Art zu erklären? Konnte er darum kein gründliches Urteil fällen, welche von ihnen der andern vorzuziehen sei, weil er im Grunde von keiner überzeugt war? Was braucht es dazu mehr, als zu überschlagen, bei welcher den wenigsten Schriftstellen Gewalt geschieht? Und gesetzt, er hätte sich allzu leicht hierin irren können, weil man selten in das Einzelne und Genaue einer Streitigkeit sich einläßt, an der man keinen wahren Anteil nimmt, beruht denn hier alles nur auf exegetischen Gründen? Gesetzt, der Philosoph müsse es ganz und gar unentschieden lassen, welcher von beiden Teilen dem andern in diesen überlegen sei, hat die Sache keine andere Seite, von welcher er dennoch, und vielleicht nur er allein, sie richtig beurteilen kann? Und was könnte uns bewegen, in das Urteil eines Leibniz von dieser Seite ein Mißtrauen zu setzen? Ja, sollte man sein Urteil nicht eben darum für so viel unparteiischer halten, weil er innerlich nach keiner Seite hing und weder das eine noch das andere glaubte?

6. Wenn ein Orthodox, sollte es auch ein Sherlock sein, sagt und schreibt, daß der Socinianismus trotz aller seiner Ansprüche auf gesunde Vernunft eine der allerdümmsten und sinnlosesten Ketzereien sei (that *Socinianism*, after all its pretences to reason, is one of the must stupid sensless heresies), die jemals die Kirche zerrüttet, so verdenke ich es eben keinem, der auf diese Beschuldigung nicht achtet. Sie wird eben so zuversichtlich zurückgeschoben, und was ist natürlicher, als daß jeder seine eigne Meinung für die vernünftigere hält? Aber wenn der uneingenommene, kalte Philosoph ungefähr das Nämliche sagt, so hat es ohne Zweifel etwas mehr zu bedeuten, und alle öffentliche oder heimliche Freunde einer von ihm so gemißbilligten heterodoxen Meinung müßten sich, meine ich, auf etwas mehr gegen ihn gefaßt halten als auf Rekrimination. Wenn Wissowatius sich in dem Briefe an Boineburgen rühmte, seinen Lehrbegriff „de Jesu Christo non supremo Deo, sed tamen huic proximo et subordinato, ac proinde de ejus adoratione divina non suprema, sed supremae proxima et subordinata", gegen den Vorwurf, daß er sich widerspreche, hinlänglich in dem vorigen Briefe gerettet zu haben, so sagt Leibniz, daß er hierauf nichts antworten könne, weil er jenen vorigen Brief nicht zu Gesichte bekommen habe. Das ist, er wollte sich nicht dem Tadel aussetzen, von etwas zu urteilen, das er nicht gesehen habe. Im Grunde aber war er sehr überzeugt, daß Wissowatius schlechterdings das nicht könne geleistet haben, dessen er sich rühmte. Denn ich könnte der

Stellen zwanzig aus ihm anführen, wo er mit völliger Ueberzeugung behauptet, daß der Socinianismus nach allen Wendungen und Drehungen dennoch nichts als wahre Abgötterei sei und bleibe.

7. Man denke nicht, daß er auch dieses nur behauptet habe, um den Orthodoxen zu heucheln. Nein, sondern seine ganze ihm eigene Philosophie war es, die sich gegen den abergläubischen Unsinn empörte, daß ein bloßes Geschöpf so vollkommen sein könne, daß es neben dem Schöpfer auch nur genannt zu werden verdiene; daß es, ich will nicht sagen, die Anbetung mit ihm teilen möge, sondern auch nur, selbst von unendlich unvollkommneren Geschöpfen, dürfe und könne gedacht werden, als ob es minder unendlich weit von der Gottheit abstehe dann sie selber. Die Wahrheit, daß Gott, und nur Gott, und nur er selbst die Welt erschaffen habe; daß er sie durch kein Geschöpf habe schaffen lassen; daß ein Geschöpf nichts schaffen könne; daß das allervollkommenste Geschöpf ein Teil der Welt sein müsse und im Verhältnis gegen Gott kein beträchtlicher Teil der Welt sein könne als die elendeste Made: diese Wahrheiten oder vielmehr diese einzige Wahrheit (indem sich keine ohne die andere denken läßt) ist die Seele seiner Philosophie, und man kann sich noch wundern, daß er einen Religionsbegriff verworfen, der schnurstracks mit dieser Wahrheit streitet, welche allein der Grund aller natürlichen Religion ist und notwendig der unbezweifelte Grund auch jeder geoffenbarten Religion sein müßte, die das Zeichen der Erdichtung nicht an der Stirne führen will? Und man kann noch zweifeln, ob er den verworfnen Religionsbegriff aus ganzen Herzen verworfen? ob er ihm aus ganzen Herzen die gemeine Lehre vorgezogen, die jeder Vernunftswahrheit ohne Nachteil zur Seite stehen kann, weil sie keiner widersprechen will und mit Grunde von sich rühmen darf, daß sie so lange noch nicht richtig verstanden ist, als sie einer einzigen zu widersprechen scheinet?

8. Leibniz machte sich daher auch kein Bedenken, diejenigen von den Socinianern, welche ihre Brüder kaum dieses Namens würdigen wollen, weil sie frei gestehen, daß sie den, welchen sie nicht für Gott halten, auch weder als Gott anbeten, noch sonst auf eine Weise mit Gott oder neben Gott oder in Beziehung auf Gott verehren mögen, diese, sage ich, für die bessern und vernünftigern Socinianer zu halten. Denn wenn sie schon keine eigentliche Socinianer sind, so sind sie doch offenbar die bessern und vernünftigern Unitarier. Sie haben mit den Socinianern den nämlichen Irrtum gemein, aber sie handeln diesem Irrtume mehr konsequent. Ob sie aber sonach viel oder wenig von den Mahometanern verschieden sind, was liegt daran? Nicht der Name macht es, sondern die Sache; und wer die Sache zu lehren oder zu insinuieren den Mut hat, der müßte auch freimütig genug sein, dem Namen nicht ausweichen zu wollen. Was haben sie denn auch je Gründliches jenen Folgen entgegengesetzt, die notwendig aus ihrer Lehre fließen und die niemand stärker gegen sie betrieben hat als Abbadie? Nämlich

daß, wenn Christus nicht wahrer Gott ist, die Mahometanische Religion eine unstreitige Verbesserung der christlichen war und Mahomet selbst ein ungleich größrer und würdigerer Mann gewesen ist als Christus, indem er weit wahrhafter, weit vorsichtiger und eifriger für die Ehre des einzigen Gottes gewesen als Christus, der, wenn er sich selbst auch nie für Gott ausgegeben hätte, doch wenigstens hundert zweideutige Dinge gesagt hat, sich von der Einfalt dafür halten zu lassen, dahingegen dem Mahomet keine einzige dergleichen Zweideutigkeit zu Schulden kömmt.

9. Um sich der aufrichtigen Abneigung unsers Philosophen von allen Lehrsätzen der Socinianer noch mehr zu versichern, darf man sich nur erinnern, wie unzufrieden er auch mit ihrer anderweitigen Philosophie war, nach welcher er sie noch weit unter die Mahometaner setzte. „Les Sociniens," sagt er irgendwo, „poussent leur audace plus loin que les Mahométans dans les points de doctrine; car non contens de combattre le mystère de la trinité et d'eluder des passages très-forts, ils affoiblissent jusqu'à la theologie naturelle, lors qu'ils refusent à Dieu la prescience des choses contingentes, et lors qu'ils combattent l'immortalité de l'ame de l'homme. Et dans l'envie de s'eloigner des theologiens scholastiques, ils renversent tout ce que la theologie a de grand et de sublime, jusqu'a rendre Dieu borné. Au lieu qu'on sait qu'il y a des Docteurs Mahométans, qui ont de Dieu des idées dignes de sa grandeur." An einer andern Stelle sagt er von Locke, den er auch mit ein wenig andern Augen ansahe, als noch itzt gewöhnlich: „Inclinavit ad Socinianos, quorum paupertina semper fuit de Deo et mente philosophia." War es der seichtere Philosoph, welcher den Socinianer, oder war es der Socinianer, welcher den seichtern Philosophen gemacht hatte? Oder ist es die nämliche Seichtigkeit des Geistes, welche macht, daß man eben so leicht in der Theologie als in der Philosophie auf halbem Wege stehen bleibt?

10. Und nun, auf das Obige zurückzukommen, auf den Glauben. Mag denn also auch Leibniz, sagt man, den Socinianern so aufrichtig entgegen gewesen sein, als er will, genug, daß er von der orthodoxen Meinung im Grunde sicherlich gleich weit entfernt war. Er glaubte das eine eben so wenig als das andere, kurz, er glaubte von der ganzen Sache nicht." — Er glaubte! Wenn ich doch nur wüßte, was man mit diesem Worte sagen wollte. In dem Munde so mancher neuern Theologen, muß ich bekennen, ist es mir wenigstens ein wahres Rätsel. Diese Männer haben seit zwanzig, dreißig Jahren in der Erkenntnis der Religion so große Schritte gethan, daß, wenn ich einen ältern Dogmatiker gegen sie aufschlage, ich mich in einem ganz fremden Lande zu sein vermeine. Sie haben so viel dringende Gründe des Glaubens, so viel unumstößliche Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion an der Hand, daß ich mich nicht genug wundern kann, wie man je-

mals so kurzsichtig sein können, den Glauben an diese Wahrheit für eine übernatürliche Gnadenwirkung zu halten. Alles, was ich in jenen ältern Dogmatikern bloß als wahrscheinliche Vermutungen, als praejudicia, als praescriptiones angeführt finde, welche einen Nichtchristen bewegen können, die christliche Religion nicht so schlechtweg zu verwerfen, sondern sich einer ernstlichen Prüfung derselben zu unterziehen; alles, womit man ehedem bloß die Einwürfe der Ungläubigen und Abgötter ablaufen lassen; kurz, alles, wovon aufrichtig allda bekannt wird, daß es weder einzeln noch zusammengenommen eine beruhigende Ueberzeugung wirken könne: alles dieses haben so viele unserer neuerern Gottesgelehrten zusammen so in einander gekettet und einzeln so ausgefeilt und zugespitzt, daß nur die mutwilligste Blindheit, nur die vorsätzlichste Hartnäckigkeit sich nicht überführt bekennen kann. Was der heilige Geist nun noch dabei thun will oder kann, das steht freilich bei ihm; aber wahrlich, wenn er auch nichts dabei thun will, so ist es eben das. Sie haben bewiesen, und so scharf bewiesen, daß kein billiges Gemüt an der Gründlichkeit ihrer Beweise etwas wird auszusetzen finden.

11. Sie also freilich, die in diesen letzten Tagen ganz anders gelernt haben, die Vernunft zum Glauben zu zwingen, werden schon Leibnizen mit der Zeit, in welcher er lebte, entschuldigen müssen, wenn ich von ihm versichere, daß er freilich nicht, weder die Dreieinigkeit, noch sonst eine geoffenbarte Lehre der Religion geglaubt hat; wenn glauben so viel heißt, als aus natürlichen Gründen für wahr halten. Es erhub sich nur eben erst bei seinen Lebzeiten unter einigen Reformierten der Streit über die vorläufige Frage, ob es möglich sei, und wenn es möglich, ob es dienlich sei, die christliche Religion auf bloß natürliche Beweise zu gründen, der Vernunft allein die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit anheimzustellen. Aber es sei nun, daß Leibniz von diesem Streite entweder nichts in Erfahrung brachte oder ihn für die bisher gewöhnliche Meinung entschieden zu sein glaubte, genug, er fuhr fort, hierüber zu denken, wie er es in seiner Jugend war gelehret worden. Nämlich, daß es zweierlei Gründe für die Wahrheit unserer Religion gebe: menschliche und göttliche, wie es die Kompendia ausdrücken, das ist, wie er es hernach gegen einen Franzosen ausdrückte, der unsere theologischen Kompendia ohne Zweifel nicht viel gelesen hatte, erklärbare und unerklärbare; deren erstere, die erklärbaren oder menschlichen, auf alle Weise unter der Ueberzeugung bleiben, welche Ueberzeugung oder derselben Komplement einzig und allein durch die andern, die unerklärbaren und göttlichen, könne und müsse bewirkt werden. Diese seine altväterische Meinung, wie gesagt, müssen sie ihm verzeihen. Denn wie konnte er voraussehen, daß sie nun bald am längsten wahr gewesen sein werde und Männer aufstehen würden, die, ohne sich viel bei jener vorläufigen Streitfrage aufzuhalten, sogleich Hand

an das Werk legen und alle erklärbare, aber bisher unzulängliche Gründe zu einer Bündigkeit und Stärke erheben würden, wovon er gar keinen Begriff hatte? Er mußte leider aus Vorurteilen seiner Jugend sogar dafür halten, daß die christliche Religion bloß vermöge eines oder mehrerer oder auch aller erklärbaren Gründe glauben, sie eigentlich nicht glauben heiße, und daß das einzige Buch, welches im eigentlichen Verstande für die Wahrheit der Bibel jemals geschrieben worden und geschrieben werden könne, kein anderes als die Bibel selbst sei.

12. Aber was er denn nun sonach aus menschlichen oder erklärbaren Gründen nicht glaubte, hat er das darum ganz und gar nicht geglaubt? Wovon ihn seine Vernunft nicht überzeugt hatte, wovon er sogar nicht einmal verlangte, daß ihn seine Vernunft überzeugen sollte, hat ihn davon sonst nichts überzeugen können? Die von unsern Gottesgelehrten, die hierauf mit allerdings antworten, die sich nicht schämen, von unerklärbaren Wahrheiten auf eine unerklärbare Art überführt zu sein, diese frage ich weiter: Und woher weiß man es also, daß Leibniz die orthodoxen Lehrsätze, die er so wohl zu verteidigen wußte, selbst nicht geglaubt hat? Etwa daher, weil man vorgibt, daß er sich nach dem Aeußerlichen der Religion nicht sehr bequemt habe? — Aber man sehe, was du Luc*) und andere hierauf antworten. Ich meinesteils will nichts hinzusetzen als folgende kleine Bemerkung.

13. Fontenelle ist derjenige, der es zuerst in die Welt geschrieben, daß es mit dem Christentume des Leibniz nicht weit her gewesen: „On l'accuse de n'avoir été qu'un grand et rigide observateur du droit naturel. Ses pasteurs lui ont fait des reprimandes publiques et inutiles.“ Freilich hätte es Leibniz nun ja auch wohl seinen Pastoren recht machen und in ihre Predigten kommen können. Aber wenn er es nun gethan hätte, wenn er alles mitgemacht hätte, was diese Pastores nur von ihm verlangen konnten, was denn? Würde man ihn nun ganz gewiß für einen guten Christen gelten lassen? Ich zweifle sehr. Denn man höre nur, wie es Fontenellen geht, dem nämlichen Fontenelle, der es für wert hielt, die Urteile armseliger Prädikanten von Leibnizen auf die Nachwelt zu bringen! Fontenelle selbst hatte sich auf den Fuß gesetzt, daß ihm von dieser Seite nichts vorzuwerfen stand; er erfüllte alle äußerlichen Pflichten eines katholischen Christen auf das genaueste. Und doch, was geschicht nach seinem Tode? Da kömmt ein frommer Kompilator**) und sagt mit trockenen Worten: „qu'il soupçonne *Fontenelle* de n'avoir rempli ses devoirs de Chretien que par mépris pour le Christianisme meme.“ Der arme Fontenelle! Aber hatte er diese Lästerung nicht ein wenig um Leibnizen verschuldet?

---

*) *Observations sur les Savans incredules.* A Genève 1762. p. 313.

**) *Questions sur l'Encyclopedie.* Quatrieme Partie, p. 262.

Vorrede und Zusätze

zu

Jerusalems

„Philosophischen Aufsätzen“.

1776.

[Vorrede.]

Der Verfasser dieser Aufsätze war der einzige Sohn des würdigen Mannes, den alle, welchen die Religion eine Angelegenheit ist, so verehren und lieben. Seine Laufbahn war kurz, sein Lauf schnell. Doch lange leben, ist nicht viel leben. Und wenn viel denken allein viel leben ist, so war seiner Jahre nur für uns zu wenig.

Den Verlust eines solchen Sohnes kann jeder Vater fühlen, aber ihm nicht unterliegen kann nur ein solcher Vater!

Der junge Mann, als er hier in Wolfenbüttel sein bürgerliches Leben antrat, schenkte mir seine Freundschaft. Ich genoß sie nicht viel über Jahr und Tag, aber gleichwohl wüßte ich nicht, daß ich einen Menschen in Jahr und Tag lieber gewonnen hätte als ihn. Und dazu lernte ich ihn eigentlich nur von einer Seite kennen.

Allerdings zwar war das gleich diejenige Seite, von der sich meines Bedünkens so viel auf alle übrige schließen läßt. Es war die Neigung, das Talent, mit der sich alle gute Neigungen so wohl vertragen, welches kein einziges Talent ausschließt; nur daß man bei ihm so viele andere Talente lieber nicht haben mag und, wenn man sie hat, vernachlässiget.

Es war die Neigung zu deutlicher Erkenntnis, das Talent, die Wahrheit bis in ihre letzte Schlupfwinkel zu verfolgen. Es war der Geist der kalten Betrachtung. Aber ein warmer Geist, und so viel schätzbarer, der sich nicht abschrecken ließ, wenn ihm die Wahrheit auf seinen Verfolgungen öfters entwischte, nicht an ihrer Mitteilbarkeit verzweifelte, weil sie sich in Abwege vor ihm verlor, wohin er schlechterdings ihr nicht folgen konnte.

Da wir einander selten oder nie als unter vier Augen sprachen, so war unser Gespräch immer sogleich gefunden. Das Näheste brachte uns immer auf das Entfernteste. Die Grundsätze einer gewissen ersten Philosophie, deren man sich lieber itzt schämte, waren ihm sehr geläufig, und er hatte einen sonderbaren Hang, sie bis auf die gemeinsten Dinge des Lebens anzuwenden. Am liebsten kam er auf sie zurück, wenn ihm in dem Gebiete des Schönen, in dem Reiche der Empfindungen irgend eine rätselhafte Erscheinung aufstieß.

In solchen Gesprächen gibt es Uneinigkeit, und nicht selten wird wenig oder nichts damit ausgemacht. Aber was that das uns? Das Vergnügen einer Jagd ist ja allezeit mehr wert als der Fang, und Uneinigkeit, die bloß daher entstehet, daß jeder der Wahrheit auf einer andern Stelle aufpaßt, ist Einigkeit in der Hauptsache und die reichste Quelle einer wechselseitigen Hochachtung, auf die allein Männer Freundschaft bauen.

Das Ermattende, Abzehrende, Entnervende, womit kränkelnde oder um ihre Gesundheit allzu besorgte Geister diese Art von Untersuchung, diese Entwickelung unserer Gefühle, diese Zergliederung des Schönen so gern verschreien, war ihm nicht im mindesten fürchterlich. Vollends die Entbehrlichkeit eines solchen Geschäfts dem jungen Genie predigen, ihm Verachtung dagegen einflößen, weil ein zu voreiliger Kunstrichter dann und wann crude Regeln daraus abstrahieret, schien ihm eine sehr mißliche Sache zu sein. Und wie sollte es nicht? Man hintergeht oder ward selbst hintergangen, wenn man die Regeln sich als Gesetze denket, die unumgänglich befolgt sein wollen; da sie weiter nichts als guter Rat sind, den man ja wohl anhören kann. Wer leugnet, daß auch ohne sie das Genie gut arbeitet? Aber ob es mit ihnen nicht besser gearbeitet hätte? Es schöpfe immer nur aus sich selbst, aber es wisse doch wenigstens, was es schöpft! Das Studium des menschlichen Gerippes macht freilich nicht den Maler; aber die Versäumung desselben wird sich an dem Koloristen schon rächen.

Wie empfindbar, wie warm, wie thätig sich dieser junge Grübler auch wirklich erhielt, wie ganz ein Mensch er unter den Menschen war, das wissen seine übrigen Freunde noch besser als ich. Ich glaube ihnen alles, was sie davon sagen. Wer zu deutlichen Begriffen sich zu erheben gewohnt ist, kann ja leicht sich wieder zu klaren herabstimmen und es bei diesen bewenden lassen. Aber warum wollen einige ihnen von mir nicht glauben, daß dieser feurige Geist nicht immer sprühete und loderte, sondern unter ruhiger und lauer Asche auch wieder Nahrung an sich zog; daß dieses immer beschäftigte Herz nicht zum Nachteil seiner höhern Kräfte beschäftiget war und daß diesen Kopf eben so wenig Licht ohne Wärme als Wärme ohne Licht befriedigten?

Wenn ich auch also mit Bekanntmachung dieser Ueberbleibsel seines hellen Verstandes weiter nichts suchte, als in dem Andenken

derer, die ihn liebten, sein Bild völlig zu ründen, wer wollte mich tadeln? Oder vielmehr, wessen Tadel wollte ich nicht über das Vergnügen verschmerzen, auf einen kleinen Dank aus jener Welt rechnen zu dürfen?

Doch weit gefehlt, daß der innere Wert dieser Ueberbleibsel mich nicht auch bei denen rechtfertigen sollte, denen mein junger Freund nichts war, die itzt bloß den Schriftsteller in ihm suchen, wozu ich mehr auf meine als auf seine Gefahr ihn mache. Ein näheres Wort über diesen innern Wert erlaube man mir, am Schlusse derselben zu sagen.

Hier füge ich nichts mehr hinzu, aber wie vieles wünschte ich erraten zu lassen!

Inhalt.

Zusätze des Herausgebers.

Der Stoff dieser Aufsätze ist mehrmalen der Stoff unsrer Gespräche gewesen. Wenn ich mich itzt auf alles besinnen könnte, was darüber abgeredet worden, so könnte ich vielleicht einige nicht unbeträchtliche Zusätze liefern, Zusätze, welche weder dem einen noch dem andern, sondern beiden gehören würden; so wie es sich von allen Resultaten freundschaftlicher Unterredungen verstehet, die kein Sokrates anspinnt und heimlich leitet. Einiges wird mir beifallen.

Der erste Aufsatz beziehet sich auf die damalige Aufgabe der Akademie zu Berlin über den Ursprung der Sprache, und ich glaube, was er erweisen soll, erweiset er bündig. Die Sprache kann dem ersten Menschen durch Wunder nicht mitgeteilet sein. Und folglich? — Man traue dem Verfasser nicht zu, daß er nunmehr sofort weiter werde geschlossen haben: Folglich hat sich der Mensch die

Sprache selbst erfunden. Dieses würde allerdings ein Drittes überspringen heißen, welches ohne ein Wunder gar wohl möglich gewesen wäre und ohne Zweifel das ist, welches diejenigen, die dem Menschen die Selbsterfindung der Sprache absprechen, vornehmlich im Sinne haben. Die Sprache kann dem ersten Menschen sein gelehret worden; er kann eben so dazu gelangt sein, wie noch itzt alle Kinder dazu gelangen müssen. Fragt man: „Wodurch? durch wen?" — „Durch Umgang mit höhern Geschöpfen, durch Herablassung des Schöpfers selbst" — können die Verteidiger dieser Meinung antworten. „Laßt es sein," können sie sagen, „daß dieser Umgang, diese Herablassung selbst ein Wunder war: das, was durch dieses Wunder bewirket wurde, war doch kein Wunder, und es ging alles dabei so natürlich zu, als es bei Vokalmachung der Kinder noch zugeht." Dieses, wenn man billig sein will, muß man gelten lassen. Die Sache ist nur, daß sodann die ganze Aufgabe von dem Ursprunge der Sprache keiner reinen philosophischen Auflösung mehr fähig ist, indem der mittlere Fall sich lediglich durch historische Gründe erhärten oder verwerfen läßt. Der Philosoph kann nur höchstens eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit dazu beitragen, diese nämlich: Zugegeben, daß die Menschen die Sprache selbst erfinden können; wenn gleichwohl auf die Erfindung derselben, wie sich vermuten läßt, eine so geraume Zeit, vielleicht so viele, viele Jahrhunderte vergehen müssen, so war es ja wohl der Güte des Schöpfers gemäßer, zum Besten derer, welche in diesen sprachlosen Zeiten ein so kümmerliches, kaum Leben zu nennendes Leben gelebt hätten, dem Dinge seinen langsamen ganz natürlichen Lauf nicht zu lassen, sondern den Weg jenes Unterrichts zu wählen. Wie viel dieser Wahrscheinlichkeit durch die in den ältesten Geschichtschreibern aufbewahrte Tradition zuwächst; was für Winke oder Andeutungen hierüber sich in dem Buche finden, das in allem Verstande immer so schätzbar bleibet: dieses aufs Reine zu bringen, wäre auch immer eine sehr interessante Untersuchung. Nur ist es keine Untersuchung für den Philosophen, den nichts nötigen kann, sich darauf einzulassen. Sobald der Philosoph erwiesen hat, daß den ersten Menschen die Sprache durch Wunder nicht mitgeteilet sein kann, und er nunmehr zeiget, wie und wodurch sie auf die Erfindung derselben nicht wohl anders als fallen müssen, zugleich noch beifügt, was die Anbauung und Ausbildung dieser Erfindung erleichtern und beschleunigen können: so hat er nicht allein alles gethan, was man von ihm erwarten darf, sondern hat auch hinlänglich den Folgerungen vorgebaut, für welche einige die Hypothese des höhern Unterrichts gern brauchen möchten.

Auch der zweite Aufsatz ist durch jene nämliche Aufgabe veranlaßt worden. Er sollte den Weg bahnen, eine der vornehmsten Schwierigkeiten zu heben, die man gegen die natürliche Entstehung der Sprache zu machen pflegt. Weil sich ohne Zeichen allgemeiner Begriffe keine Sprache denken lasse, allgemeine Begriffe aber nur

die Frucht einer mühsamen Abstraktion sein sollen, welche ohne Gebrauch symbolischer Zeichen kaum möglich sei, so müsse, sagt man, der Mensch ja wohl eine Sprache schon gehabt haben, um die Sprache zu erfinden. Aus diesem Zirkel ist man auf einmal heraus, wenn man die Erklärung unsers Verfassers annimmt, nach welcher es zu allgemeinen Begriffen der Abstraktion gar nicht bedarf. Denn gesetzt auch, daß diese Erklärung nicht auf alle und jede allgemeine Begriffe passe, so paßt sie doch gewiß auf einen großen Teil derselben, welches zu der Anwendung hinreichend ist, die er davon machen wollte. In allen Fällen nämlich, wo das Aehnliche sofort in die Sinne fällt, das Unähnliche aber so leicht nicht zu bemerken ist, entstehen allgemeine Begriffe, ehe wir noch den Vorsatz haben, dergleichen durch die Absonderung zu bilden. Und daß daher dieser ihre Zeichen in der Sprache eben so früh werden gewesen sein als die Zeichen der einzelnen Dinge, die in ihnen zusammentreffen, ist wohl ganz natürlich. Ja, früher; Baum ist sicherlich ältern Ursprungs als Eiche, Tanne, Linde.

Der dritte Aufsatz zeiget, wie wohl der Verfasser ein System gefaßt hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgerungen so verschrien ist und gewiß weit allgemeiner sein würde, wenn man sich so leicht gewöhnen könnte, diese Folgerungen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend und Laster so erklärt, Belohnung und Strafe hierauf eingeschränkt: was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas — wenn es etwas ist — was wir nicht brauchen, was wir weder zu unsrer Thätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegenteils nimmermehr machen kann. — Zwang und Notwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommner sind sie mir als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß, das Beste muß. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viel Fehltritte noch thue, was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet und mich darum nicht minder dem Zufalle unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat? — Also von der Seite der Moral ist dieses System geborgen. Ob aber die Spekulation nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen machen könne? und solche Einwendungen, die sich nur durch ein zweites, gemeinen Augen eben so befremdendes System heben ließen? Das war es, was unser Gespräch so oft verlängerte und mit wenigen hier nicht zu fassen stehet.

Was in dem vierten Aufsatze erinnert wird, kömmt itzt freilich zu spät. Herr Mendelssohn hat in der neuen Ausgabe seiner philosophischen Schriften*), in den Zusätzen zu den Briefen

*) Von 1771, welche unserm Verfasser nicht zu Gesichte gekommen.

über die Empfindungen (S. 24) es selbst bemerkt, daß die Sinnenlust noch etwas anders sei als Gefühl der verbesserten Beschaffenheit des Körpers, welche die Seele bloß als Zuschauerin wahrnehme. Er setzt hinzu, daß den harmonischen Bewegungen in den Gliedmassen der Sinne, zufolge der Verknüpfung zwischen Seele und Körper, ja auch wohl harmonische Empfindungen in der Seele entsprechen müssen. Aber wenn durch diesen Zusatz die Frage unsers Verfassers, woher es die Seele erfahre, daß der Körper in einen verbesserten Zustand versetzt worden, beantwortet ist, so ist sie auch dadurch gerechtfertiget. So notwendig der Zusatz war, so scharfsinnig war die Frage. Auch ist es nur diese Frage, worauf er würde bestanden haben, wenn er nach reifrer Ueberlegung ohne Zweifel die vermeinten zwei Erfahrungen (S. 61) zurückgenommen hätte.

Und so dürften auch wohl in dem fünften Aufsatze verschiedene einzelne Behauptungen richtiger zu bestimmen, verschiedene Erfahrungen genauer zu erwägen sein. Z. E. ob es wahr ist, daß der Zorn zu den vermischten Empfindungen nicht gehöre, indem wir uns des Zustandes, darein wir durch ihn versetzt worden, nie ohne Unlust erinnerten? Aber dem ohngeachtet bleibt auch dieser Aufsatz noch immer sehr schätzbar. Der Unterschied des Objektiven und Subjektiven ist wichtig, und unser Verfasser ist wenigstens der erste, der es zu erklären gesucht hat, warum die vermischten Empfindungen so angenehm sind, so anziehender sind als die einfachen angenehmen Empfindungen, welches nur immer bloß als unstreitige Erfahrung angenommen worden. —

Man stößt sich nicht an einige unförmliche Posten, welche der Bildhauer in einem unvollendeten Werke, von dem ihn der Tod abgerufen, müssen stehen lassen. Man schätzt ihn nach dem, was der Vollendung darin am nächsten kommt.

Erster Entwurf des „Ernst und Falk“.

1771.

I.

Die Absicht dieser Erörterung ist eben nicht sehr wichtig, aber doch ernsthaft. Ich erinnere dieses gleich anfangs, damit mich weder meine Leser verkennen, noch ich selbst Leser anlocke, die sich am Ende über getäuschte Erwartungen beklagen könnten.

Ich weiß von den wahren oder angeblichen Geheimnissen der Freimaurerei nichts; ich lasse sie an ihren Ort gestellt sein, ich will kein Urteil über sie wagen; ich kann keine Verräterei an ihnen begehen. Nur so viel glaube ich: sie sind weder der Weg zur Hölle noch zum Himmel.

Alles, was ich vorhabe, ist lediglich, einen historischen Umstand aufzuklären, von welchem die Freimaurer selbst gestehen werden, daß er sich von einem Ungeweihten auch wohl könne erraten lassen. Wäre es noch dazu ein Umstand, von dem sie selbst keinen Anfang oder Ursache anzugeben wüßten, so wäre es möglich, daß meine Gedanken selbst ihren Beifall, es sei im Ernste oder nur zum Scheine, erhalten könnten. Denn es kann unmöglich der Freimaurerei anders gehen, als es allen Sekten und Gesellschaften geht, deren erste Zeiten voller Dunkelheit sind, die man in Ermangelung der strengen Wahrheit wenigstens durch wahrscheinliche Mutmaßungen zu erhellen suchte.

Es betrifft dieser Umstand den Ursprung der Freimaurer: nicht der Freimaurer, in sofern sie eine Gesellschaft sind, welche sich des Besitzes dieser und jener Geheimnisse rühmt (denn noch einmal, ich habe mit ihren Geheimnissen nichts zu schaffen) — sondern der Freimaurer, in sofern sie diesen Namen der Freimaurer führen.

II.

Denn ich glaube nicht, daß man es der Welt jemals im Ernste überreden wollte, daß die eigentliche Maurerei oder die ausübende Baukunst das wirkliche Geschäft der Gesellschaft sei. Die Freimaurer bekennen es wenigstens jetzt ohne Ausnahme, daß sie von der Maurerkunst gewisse Gebräuche und Formeln entlehnt haben, um

unter der Hülle derselben nur denen verständlich zu sein, welche den Schlüssel dazu besitzen: Anderson, der Zusammenschreiber ihres Konstitutionsbuches, der uns die Geschichte der Architektur für die Geschichte ihres Ordens gab, würde freilich den Spaß ein wenig zu weit getrieben haben, wenn man ihn im Verdacht haben könnte, es sei ihm wahrscheinlich gewesen, daß man dieses alles zu thun als ein Evangelium anführen werde. Aber er drückte seinem Werke so viele und so unverkennbare Spuren der Erdichtung, bis auf einen gewissen Zeitpunkt, ein, daß unmöglich jemand dadurch betrogen werden könnte, (als) der sich nicht willig wollte betrügen lassen.

Hiermit fallen sonach alle nichtige Vorgeben weg, welche die Entstehung des Ordens von Errichtung irgend eines großen Gebäudes herleiten. Weder die Arche des Noah, noch der Tempel des Salomo, noch der neu zu errichtende Tempel in Jerusalem zu den Zeiten der

Dahingegen entsteht die Frage: Wenn der Orden mit der eigentlichen Maurerei nichts zu thun hat, wenn er von diesem Handwerke bloß Sprache und Gebräuche entlehnt hat, wie kam es, daß er eben auf ein Handwerk und gerade auf dieses und kein anderes verfiel? Wie wenig ist die Maurerei, um ihm zu den erhabensten Gedanken von ihr Fabeln und Anspielungen zu erborgen? Wie erlangt man das — — — um sich hinter dem unverdauten Rätsel einer mechanischen Kunst zu verstecken?

III.

Freimaurer ist nichts als die wörtliche Uebersetzung von Free Masson. Bei Untersuchung dieser Benennung muß also nicht das deutsche, sondern das englische Wort zum Grunde genommen werden. Die Leute heißen Freimaurer, weil sie in England, wo sie länger zu Hause gehören sollen, Free Massons heißen. Aber warum heißen sie da Free Massons in dem Verstande des deutschen Freimaurer?

Man hat irgendwo die Bemerkung machen wollen, daß man Free Masson eigentlich durch „Steinmetz" hätte übersetzen müssen. Doch die Kelle unter den Werkzeugen der Freimaurer kann allein schon diese Bemerkung widerlegen.

Aber wenn es auch damit seine Richtigkeit hätte, so würde ich in meiner Untersuchung damit noch keinen Schritt weiter sein, und ich denke, es ist bei dem Worte Free Masson sowohl in der Uebersetzung als in dem Englischen selbst ein ganz andrer Verstoß vorgegangen.

Nämlich dieser: Was im Englischen Free Massonry heißt, sollte Massony heißen, und was wir durch „Maurerei" übersetzt haben, hätten wir durch das alte, aber eben so deutsche als englische Wort „Massonei" übersetzen müssen.

Denn Massoney war seit undenklichen Jahren der Name des ältesten und berühmtesten Ordens, der je auf der Welt gewesen.

Ein Zweig dieses Stammes sind die Freimaurer, aber ein aufgepfropfter Zweig, wenn ich so sagen darf. Ihr Orden war ursprünglich eine Massonei, aber eine freiere Massonei, und nur dadurch, daß man in spätern Zeiten die wahre Bedeutung des Wortes „Massonei" vergessen hatte, daß man Massonry mit Massony verwechselte, hat sich die Maurerei in den Orden eingeschlichen. Die Brüder nämlich machten sich das allgemeine Mißverständnis zu nutze, und da man ihre Massony für eine Massonry hielt, so wurden sie bewogen, die ganze Hülle von den Maurern zu entlehnen, welche nachher so oft für die Loge selbst genommen worden.

Das ist meine Meinung, in die Enge gezogen. Nun will ich sie stückweise erörtern.

IV.

Wenn ich sage, daß „Massonei" der Name des berühmtesten und ältesten Ordens auf der Welt gewesen, und wenn ich die Verwandtschaft der Freimaurer mit diesem Orden zeige, so hoffe ich, daß die Brüder mich nicht verächtlicher ansehen werden, als wie ein ehrlicher Mann einen Genealogisten betrachtet, der ihm selbst zeiget, von welchem berühmten Stamme er eigentlich entsprossen. Der Genealogist braucht selbst kein Kind der Familie zu sein, ja die Familie braucht ihm auch wohl ihre Archive nicht einmal aufgeschlossen zu haben: er kann in ihrem Stammbaum dem ohngeachtet erfahrener sein als der Verschwisterte mit ihr. Wäre es nicht schlecht, wenn ein vornehmes Geschlecht seinen Stammbaum verleugnen wollte, weil der Verfasser ihm nicht verwandt gewesen, weil er nicht ..... die Nachricht nicht annehmen wollte, die er im allgemeinen Archive der Geschichte gefunden?

Aber welcher ist er denn nun, der berühmte Orden, der von undenklichen Zeiten den Namen der „Massonei" geführet? Ich zweifle nicht, ob wohl meine Leser darauf antworten könnten.

Es ist mit einem Worte der Orden der runden Tafel, der erste eigentliche Ritterorden in der Welt. Wenn aber der Stifter desselben der keltische König Arthur sein soll; wenn so ein König auch irgend vielleicht in der Welt gewesen; wenn wenigstens seine Thaten so voller Fabeln sind, daß sie in der wahren Geschichte kaum einen Platz verdienen: so bleibt doch darum der Orden der runden Tafel oder der Tafelrunde außer allem Zweifel.

V.

Das Wort „Massonei" heißt seinem Ursprunge nach so viel als Tischgesellschaft und stammt von einem alten keltischen Worte ab, welches im Angelsächsischen „Masa" und im Gotischen Masa heißt und einen Tisch bedeutet; daß es auch in dem alten deutschen Dialekte nicht fremd gewesen, zeigen außer dem Worte „Massonei" selbst verschiedene andre Wörter, die teils vor nicht so langer Zeit noch üblich waren, oder auch noch üblich sind. So heißen noch

beim ..... „Masgenosse" so viel als Tischgenosse, und das itzt noch, obgleich fast nur in einem übeln Verstande gebräuchliche Maskopey, welches man seiner Ableitung nach nicht als einen gesellschaftlichen Handel kannte. Denn am Tische waren unsere Voreltern am gesellschaftlichsten; da überlegten sie mit einander, da machten sie gemeinschaftliche Anschläge.

Kurze derartige Notizen, die sich Lessing auf Zettel geschrieben hatte. N.

Die Freimaurerei hatte schon seit undenklichen Zeiten in Europa und besonders in den nördlichen Teilen desselben, wo sie entstanden, unter einem andern Namen geblühet, als einige thätige Glieder derselben in England zu Anfang dieses Jahrhunderts den Entschluß faßten, näher an das Licht zu treten und von ihren wohlthätigen Geheimnissen der Welt so viel mitzuteilen, als sie zu fassen vorbereitet genug war.

*

Massonei.

1. In der „Mörin" Hermanns von Sachsenheym.
   a) S. XXIX, wo der König zu dem Schreiber sagt:
      „Gang hin und bring mir Ritter drei
      Die besten aus der Massonei!
      Derselben Stadt wöllen wir hon."
   b) S. XLI sagt der Ritter: Wenn es auch wäre,
      „Daß die ganze Massonei für mich bet,
      So förcht ich doch, Brinhilt lig ab."

Bruder Anderson hat auf Befehl und mit Genehmigung der großen Loge das Konstitutionsbuch herausgegeben 1738. Auch schon 1722, p. 194 und 195. Auch hat sie es als das einzige Buch zum Gebrauch der Logen empfohlen.

Bruder John Entik hat es hernach übersehen, und auch diese Ausgabe ist von der großen Loge gebilliget worden.

Die St. Paulskirche ward von Wren 1673 angefangen und 1711 vollendet.

P. 190 hatte der Großmeister Payne die alte gotische Konstitution untersucht.

P. 191. Die alten Urkunden von Nic. Stone verbrannten im Jahre 1721; damals hatte die Loge noch nichts drucken lassen.

NB. Von den ältern Logen der Freimaurer p. 264 und 265.

*

Apologie.

Privilegien, welche Karl XI., König der Schweden, der Loge von Gothenburg gegeben,

Juden und Heiden nicht aufzunehmen.

S. hierüber: Nicolai, „Einige Bemerkungen über den Ursprung und die Geschichte der Rosenkreuzer und Freimaurer.“ Veranlaßt durch Buhle.

Ernst und Falk.

Gespräche für Freimäurer.

1778.

Sr. Durchlaucht dem Herzoge Ferdinand.

Durchlauchtigster Herzog,

Auch ich war an der Quelle der Wahrheit und schöpfte. Wie tief ich geschöpft habe, kann nur der beurteilen, von dem ich die Erlaubnis erwarte, noch tiefer zu schöpfen. — Das Volk lechzet schon lange und vergehet vor Durst. —

Ew. Durchlaucht
unterthänigster Knecht
— —

Vorrede eines Dritten.

Wenn nachstehende Blätter die wahre Ontologie der Freimäurerei nicht enthalten, so wäre ich begierig zu erfahren, in welcher von den unzähligen Schriften, die sie veranlaßt hat, ein mehr bestimmter Begriff von ihrer Wesenheit gegeben werde.

Wenn aber die Freimäurer alle, von welchem Schlage sie auch immer sein mögen, gern einräumen werden, daß der hier angezeigte Gesichtspunkt der einzige ist, aus welchem — sich nicht einem blöden Auge ein bloßes Phantom zeigt, — sondern gesunde Augen eine wahre Gestalt erblicken, so dürfte nur noch die Frage entstehen, warum man nicht längst so deutlich mit der Sprache herausgegangen sei.

Auf diese Frage wäre vielerlei zu antworten. Doch wird man schwerlich eine andere Frage finden, die mit ihr mehr Aehnlichkeit habe als die: warum in dem Christentume die systematischen Lehrbücher so spät entstanden sind, warum es so viele und gute Christen gegeben hat, die ihren Glauben auf eine verständliche Art weder angeben konnten, noch wollten.

Auch wäre dieses im Christentume noch immer zu früh geschehen, indem der Glaube selbst vielleicht wenig dabei gewonnen: wenn sich Christen nur nicht hätten einfallen lassen, ihn auf eine ganz widersinnige Art angeben zu wollen.

Man mache hiervon die Anwendung selbst.

Erstes Gespräch.

Ernst. Woran denkst du, Freund?

Falk. An nichts.

Ernst. Aber du bist so still.

Falk. Eben darum. Wer denkt, wenn er genießt? Und ich genieße des erquickenden Morgens.

Ernst. Du hast Recht, und du hättest mir meine Frage nur zurückgeben dürfen.

Falk. Wenn ich an etwas dächte, würde ich darüber sprechen. Nichts geht über das Laut-denken mit einem Freunde.

Ernst. Gewiß.

Falk. Hast du des schönen Morgens schon genug genossen, fällt dir etwas ein, so sprich du! Mir fällt nichts ein.

Ernst. Gut das! — Mir fällt ein, daß ich dich schon längst um etwas fragen wollen.

Falk. So frage doch!

Ernst. Ist es wahr, Freund, daß du ein Freimäurer bist?

Falk. Die Frage ist eines, der keiner ist.

Ernst. Freilich! — Aber antworte mir gerader zu. — Bist du ein Freimäurer?

Falk. Ich glaube es zu sein.

Ernst. Die Antwort ist eines, der seiner Sache eben nicht gewiß ist.

Falk. O doch! Ich bin meiner Sache so ziemlich gewiß.

Ernst. Denn du wirst ja wohl wissen, ob und wenn und wo und von wem du aufgenommen worden.

Falk. Das weiß ich allerdings; aber das würde so viel nicht sagen wollen.

Ernst. Nicht?

Falk. Wer nimmt nicht auf, und wer wird nicht aufgenommen!

Ernst. Erkläre dich.

Falk. Ich glaube ein Freimäurer zu sein; nicht sowohl, weil ich von älteren Maurern in einer gesetzlichen Loge aufgenommen worden, sondern weil ich einsehe und erkenne, was und warum die Freimäurerei ist, wenn und wo sie gewesen, wie und wodurch sie befördert oder gehindert wird.

Ernst. Und drückst dich gleichwohl so zweifelhaft aus? — Ich glaube einer zu sein!

Falk. Dieses Ausdrucks bin ich nun so gewohnt. Nicht zwar, als ob ich Mangel an eigner Ueberzeugung hätte, sondern weil ich nicht gern mich jemanden gerade in den Weg stellen mag.

Ernst. Du antwortest mir als einem Fremden.

Falk. Fremder oder Freund!

Ernst. Du bist aufgenommen, du weißt alles — —

Falk. Andere sind auch aufgenommen und glauben zu wissen.

Ernst. Könntest du denn aufgenommen sein, ohne zu wissen, was du weißt?

Falk. Leider!

Ernst. Wie so?

Falk. Weil viele, welche aufnehmen, es selbst nicht wissen, die wenigen aber, die es wissen, es nicht sagen können.

Ernst. Und könntest du denn wissen, was du weißt, ohne aufgenommen zu sein?

Falk. Warum nicht? — Die Freimäurerei ist nichts Willkürliches, nichts Entbehrliches, sondern etwas Notwendiges, das in dem Wesen des Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft gegründet ist. Folglich muß man auch durch eignes Nachdenken eben so wohl darauf verfallen können, als man durch Anleitung darauf geführet wird.

Ernst. Die Freimäurerei wäre nichts Willkürliches? — Hat sie nicht Worte und Zeichen und Gebräuche, welche alle anders sein könnten und folglich willkürlich sind?

Falk. Das hat sie. Aber diese Worte und diese Zeichen und diese Gebräuche sind nicht die Freimäurerei.

Ernst. Die Freimäurerei wäre nichts Entbehrliches? — Wie machten es denn die Menschen, als die Freimäurerei noch nicht war?

Falk. Die Freimäurerei war immer.

Ernst. Nun, was ist sie denn, diese notwendige, diese unentbehrliche Freimäurerei?

Falk. Wie ich dir schon zu verstehen gegeben: — etwas, das selbst die, die es wissen, nicht sagen können.

Ernst. Also ein Unding.

Falk. Uebereile dich nicht!

Ernst. Wovon ich einen Begriff habe, das kann ich auch mit Worten ausdrücken.

Falk. Nicht immer, und oft wenigstens nicht so, daß andre durch die Worte vollkommen eben denselben Begriff bekommen, den ich dabei habe.

Ernst. Wenn nicht vollkommen eben denselben, doch einen etwanigen.

Falk. Der etwanige Begriff wäre hier unnütz oder gefährlich. Unnütz, wenn er nicht genug, und gefährlich, wenn er das Geringste zu viel enthielte.

Ernst. Sonderbar! — Da also selbst die Freimäurer, welche das Geheimnis ihres Ordens wissen, es nicht wörtlich mitteilen können, wie breiten sie denn gleichwohl ihren Orden aus?

Falk. Durch Thaten. — Sie lassen gute Männer und Jünglinge, die sie ihres nähern Umgangs würdigen, ihre Thaten vermuten, erraten, — sehen, so weit sie zu sehen sind; diese finden Geschmack daran und thun ähnliche Thaten.

Ernst. Thaten? Thaten der Freimäurer? — Ich kenne keine andere als ihre Reden und Lieder, die meistenteils schöner gedruckt als gedacht und gesagt sind.

Falk. Das haben sie mit mehrern Reden und Liedern gemein.

Ernst. Oder soll ich das für ihre Thaten nehmen, was sie in diesen Reden und Liedern von sich rühmen.

Falk. Wenn sie es nicht bloß von sich rühmen?

Ernst. Und was rühmen sie denn von sich? — Lauter Dinge, die man von jedem guten Menschen, von jedem rechtschaffnen Bürger erwartet. — Sie sind so freundschaftlich, so gutthätig, so gehorsam, so voller Vaterlandsliebe!

Falk. Ist denn das nichts?

Ernst. Nichts! — um sich dadurch von andern Menschen auszusondern. — Wer soll das nicht sein?

Falk. Soll!

Ernst. Wer hat, dieses zu sein, nicht auch außer der Freimäurerei Antrieb und Gelegenheit genug?

Falk. Aber doch in ihr und durch sie einen Antrieb mehr.

Ernst. Sage mir nichts von der Menge der Antriebe! Lieber einem einzigen Antriebe alle mögliche intensive Kraft gegeben! — Die Menge solcher Antriebe ist wie die Menge der Räder in einer Maschine. Je mehr Räder, desto wandelbarer.

Falk. Ich kann dir das nicht widersprechen.

Ernst. Und was für einen Antrieb mehr! — Der alle andre Antriebe verkleinert, verdächtig macht, sich selbst für den stärksten und besten ausgibt!

Falk. Freund, sei billig! — Hyperbel, Quidproquo jener schalen Reden und Lieder! Probewerk! Jüngerarbeit!

Ernst. Das will sagen: Bruder Redner ist ein Schwätzer.

Falk. Das will nur sagen: Was Bruder Redner an den Freimäurern preiset, das sind nun freilich ihre Thaten eben nicht. Denn Bruder Redner ist wenigstens kein Plauderer, und Thaten sprechen von selbst.

Ernst. Ja, nun merke ich, worauf du zielest. Wie konnten sie mir nicht gleich einfallen, diese Thaten, diese sprechende Thaten! Fast möchte ich sie schreiende nennen. Nicht genug, daß sich die Freimäurer einer den andern unterstützen, auf das kräftigste unterstützen; denn das wäre nur die notwendige Eigenschaft einer jeden Bande. Was thun sie nicht für das gesamte Publikum eines jeden Staats, dessen Glieder sie sind!

Falk. Zum Exempel? — Damit ich doch höre, ob du auf der rechten Spur bist.

Ernst. Z. E. die Freimäurer in Stockholm! — Haben sie nicht ein großes Findelhaus errichtet?

Falk. Wenn die Freimäurer in Stockholm sich nur auch bei einer andern Gelegenheit thätig erwiesen haben.

Ernst. Bei welcher andern?

Falk. Bei sonst andern, meine ich.

Ernst. Und die Freimäurer in Dresden! die arme junge Mädchen mit Arbeit beschäftigen, sie klöppeln und sticken lassen, — damit das Findelhaus nur kleiner sein dürfe.

Falk. Ernst! Du weißt wohl, wenn ich dich deines Namens erinnere.

Ernst. Ohne alle Glossen dann. — Und die Freimäurer in Braunschweig! die arme, fähige Knaben im Zeichnen unterrichten lassen.

Falk. Warum nicht?

Ernst. Und die Freimäurer in Berlin! die das Basedowsche Philanthropin unterstützen.

Falk. Was sagst du? — Die Freimäurer? Das Philanthropin? unterstützen? — Wer hat dir das aufgebunden?

Ernst. Die Zeitung hat es ausposaunet.

Falk. Die Zeitung! — Da müßte ich Basedows eigenhändige Quittung sehen. Und müßte gewiß sein, daß die Quittung nicht an Freimäurer in Berlin, sondern an die Freimäurer gerichtet wäre.

Ernst. Was ist das? — Billigest du denn Basedows Institut nicht?

Falk. Ich nicht? Wer kann es mehr billigen?

Ernst. So wirst du ihm ja diese Unterstützung nicht mißgönnen?

Falk. Mißgönnen? — Wer kann ihm alles Gute mehr gönnen als ich?

Ernst. Nun dann! — Du wirst mir unbegreiflich.

Falk. Ich glaube wohl. Dazu habe ich Unrecht. — Denn auch die Freimäurer können etwas thun, was sie nicht als Freimäurer thun.

Ernst. Und soll das von allen auch ihren übrigen guten Thaten gelten?

Falk. Vielleicht! — Vielleicht, daß alle die guten Thaten, die du mir da genannt hast, um mich eines scholastischen Ausdruckes der Kürze wegen zu bedienen, nur ihre Thaten ad extra sind.

Ernst. Wie meinst du das?

Falk. Nur ihre Thaten, die dem Volke in die Augen fallen; — nur Thaten, die sie bloß deswegen thun, damit sie dem Volk in die Augen fallen sollen.

Ernst. Um Achtung und Duldung zu genießen?

Falk. Könnte wohl sein.

Ernst. Aber ihre wahre Thaten denn? — Du schweigst?

Falk. Wenn ich dir nicht schon geantwortet hätte? — Ihre wahre Thaten sind ihr Geheimnis.

Ernst. Ha, ha! Also auch nicht erklärbar durch Worte?

Falk. Nicht wohl! — Nur so viel kann und darf ich dir sagen: die wahren Thaten der Freimäurer sind so groß, so weit aussehend, daß ganze Jahrhunderte vergehen können, ehe man sagen kann: Das haben sie gethan! Gleichwohl haben sie alles Gute gethan, was noch in der Welt ist, — merke wohl: in der Welt! — Und fahren fort, an alle dem Guten zu arbeiten, was noch in der Welt werden wird, — merke wohl, in der Welt!

Ernst. O geh! Du hast mich zum besten.

Falk. Wahrlich nicht. — Aber sieh! dort fliegt ein Schmetterling, den ich haben muß. Es ist der von der Wolfmilchsraupe. — Geschwind sage ich dir nur noch: die wahren Thaten der Freimäurer zielen dahin, um größtenteils alles, was man gemeiniglich gute Thaten zu nennen pflegt, entbehrlich zu machen.

Ernst. Und sind doch auch gute Thaten?

Falk. Es kann keine bessere geben. — Denke einen Augenblick darüber nach! Ich bin gleich wieder bei dir.

Ernst. Gute Thaten, welche darauf zielen, gute Thaten entbehrlich zu machen? — Das ist ein Rätsel. Und über ein Rätsel denke ich nicht nach. — Lieber lege ich mich indes unter den Baum und sehe den Ameisen zu.

Zweites Gespräch.

Ernst. Nun? wo bleibst du denn? Und hast den Schmetterling doch nicht?

Falk. Er lockte mich von Strauch zu Strauch, bis an den Bach. — Auf einmal war er herüber.

Ernst. Ja, ja. Es gibt solche Locker!

Falk. Hast du nachgedacht?

Ernst. Ueber was? Ueber dein Rätsel? — Ich werde ihn auch nicht fangen, den schönen Schmetterling! Darum soll er mir aber auch weiter keine Mühe machen. — Einmal von der Freimäurerei mit dir gesprochen und nie wieder! Denn ich sehe ja wohl, du bist wie sie alle.

Falk. Wie sie alle? Das sagen diese alle nicht.

Ernst. Nicht? So gibt es ja wohl auch Ketzer unter den Freimäurern? Und du wärest einer? — Doch alle Ketzer haben mit den Rechtgläubigen immer noch etwas gemein. Und davon sprach ich.

Falk. Wovon sprachst du?

Ernst. Rechtgläubige oder ketzerische Freimäurer — sie alle spielen mit Worten und lassen sich fragen und antworten, ohne zu antworten.

Falk. Meinst du? — Nun wohl, so laß uns von etwas andern reden! Denn einmal hast du mich aus dem behäglichen Zustande des stummen Staunens gerissen —

Ernst. Nichts ist leichter, als dich in diesen Zustand wieder zu versetzen. — Laß dich nur hier bei mir nieder und sieh!

Falk. Was denn?

Ernst. Das Leben und Weben auf und in und um diesen Ameisenhaufen. Welche Geschäftigkeit und doch welche Ordnung! Alles trägt und schleppt und schiebt, und keines ist dem andern hinderlich. Sieh nur! Sie helfen einander sogar.

Falk. Die Ameisen leben in Gesellschaft wie die Bienen.

Ernst. Und in einer noch wunderbarern Gesellschaft als die Bienen. Denn sie haben niemand unter sich, der sie zusammenhält und regieret.

Falk. Ordnung muß also doch auch ohne Regierung bestehen können.

Ernst. Wenn jedes einzelne sich selbst zu regieren weiß, warum nicht?

Falk. Ob es wohl auch einmal mit dem Menschen dahin kommen wird.

Ernst. Wohl schwerlich!

Falk. Schade!

Ernst. Ja wohl!

Falk. Steh auf und laß uns gehen! Denn sie werden dich bekriechen, die Ameisen, und eben fällt auch mir etwas bei, was ich bei dieser Gelegenheit dich doch fragen muß. — Ich kenne deine Gesinnungen darüber noch gar nicht.

Ernst. Worüber?

Falk. Ueber die bürgerliche Gesellschaft des Menschen überhaupt. — Wofür hältst du sie?

Ernst. Für etwas sehr Gutes.

Falk. Ohnstreitig. — Aber hältst du sie für Zweck oder für Mittel?

Ernst. Ich verstehe dich nicht.

Falk. Glaubst du, daß die Menschen für die Staaten erschaffen werden? oder daß die Staaten für die Menschen sind?

Ernst. Jenes scheinen einige behaupten zu wollen. Dieses aber mag wohl das Wahrere sein.

Falk. So denke ich auch. — Die Staaten vereinigen die Menschen, damit durch diese und in dieser Vereinigung jeder einzelne Mensch seinen Teil von Glückseligkeit desto besser und sichrer genießen könne. — Das Totale der einzeln Glückseligkeiten aller Glieder ist die Glückseligkeit des Staats. Außer dieser gibt es gar keine. Jede andere Glückseligkeit des Staats, bei welcher auch noch so wenig einzelne Glieder leiden und leiden müssen, ist Bemäntelung der Tyrannei. Anders nichts!

Ernst. Ich möchte das nicht so laut sagen.

Falk. Warum nicht?

Ernst. Eine Wahrheit, die jeder nach seiner eignen Lage beurteilet, kann leicht gemißbraucht werden.

Falk. Weißt du, Freund, daß du schon ein halber Freimäurer bist?

Ernst. Ich?

Falk. Du. Denn du erkennst ja schon Wahrheiten, die man besser verschweigt.

Ernst. Aber doch sagen könnte.

Falk. Der Weise kann nicht sagen, was er besser verschweigt.

Ernst. Nun, wie du willst! — Laß uns auf die Freimäurer nicht wieder zurückkommen. Ich mag ja von ihnen weiter nichts wissen.

Falk. Verzeih! — Du siehst wenigstens meine Bereitwilligkeit, dir mehr von ihnen zu sagen.

Ernst. Du spottest. — — Gut! das bürgerliche Leben des Menschen, alle Staatsverfassungen sind nichts als Mittel zur menschlichen Glückseligkeit. Was weiter?

Falk. Nichts als Mittel! und Mittel menschlicher Erfindung; ob ich gleich nicht leugnen will, daß die Natur alles so eingerichtet, daß der Mensch sehr bald auf diese Erfindung geraten müssen.

Ernst. Dieses hat denn auch wohl gemacht, daß einige die bürgerliche Gesellschaft für Zweck der Natur gehalten. Weil alles, unsere Leidenschaften und unsere Bedürfnisse, alles darauf führe, sei sie folglich das Letzte, worauf die Natur gehe. So schlossen sie. Als ob die Natur nicht auch die Mittel zweckmäßig hervorbringen müssen! Als ob die Natur mehr die Glückseligkeit eines abgezogenen Begriffs — wie Staat, Vaterland und dergleichen sind — als die Glückseligkeit jedes wirklichen einzeln Wesens zur Absicht gehabt hätte.

Falk. Sehr gut! Du kömmst mir auf dem rechten Wege entgegen. Denn nun sage mir, wenn die Staatsverfassungen Mittel, Mittel menschlicher Erfindungen sind, sollten sie allein von dem Schicksale menschlicher Mittel ausgenommen sein?

Ernst. Was nennst du Schicksale menschlicher Mittel?

Falk. Das, was unzertrennlich mit menschlichen Mitteln verbunden ist, was sie von göttlichen unfehlbaren Mitteln unterscheidet.

Ernst. Was ist das?

Falk. Daß sie nicht unfehlbar sind. Daß sie ihrer Absicht nicht allein öfters nicht entsprechen, sondern auch wohl gerade das Gegenteil davon bewirken.

Ernst. Ein Beispiel! Wenn dir eines einfällt.

Falk. So sind Schiffahrt und Schiffe Mittel, in entlegene Länder zu kommen, und werden Ursache, daß viele Menschen nimmermehr dahin gelangen.

Ernst. Die nämlich Schiffbruch leiden und ersaufen. Nun glaube ich dich zu verstehen. — Aber man weiß ja wohl, woher es kömmt, wenn so viel einzelne Menschen durch die Staatsverfassung an ihrer Glück-

seligkeit nichts gewinnen. Der Staatsverfassungen sind viele; eine ist also besser als die andere; manche ist sehr fehlerhaft, mit ihrer Absicht offenbar streitend, und die beste soll vielleicht noch erfunden werden.

Falk. Das ungerechnet! Setze die beste Staatsverfassung, die sich nur denken läßt, schon erfunden; setze, daß alle Menschen in der ganzen Welt diese beste Staatsverfassung angenommen haben: meinst du nicht, daß auch dann noch, selbst aus dieser besten Staatsverfassung Dinge entspringen müssen, welche der menschlichen Glückseligkeit höchst nachteilig sind, und wovon der Mensch in dem Stande der Natur schlechterdings nichts gewußt hätte?

Ernst. Ich meine, wenn dergleichen Dinge aus der besten Staatsverfassung entsprängen, daß es sodann die beste Staatsverfassung nicht wäre.

Falk. Und eine bessere möglich wäre? — Nun, so nehme ich diese bessere als die beste an und frage das Nämliche.

Ernst. Du scheinest mir hier bloß von vorne herein aus dem angenommenen Begriffe zu vernünfteln, daß jedes Mittel menschlicher Erfindung, wofür du die Staatsverfassungen samt und sonders erkläreft, nicht anders als mangelhaft sein könne.

Falk. Nicht bloß.

Ernst. Und es würde dir schwer werden, eins von jenen nachteiligen Dingen zu nennen —

Falk. Die auch aus der besten Staatsverfassung notwendig entspringen müssen? — O zehne für eines!

Ernst. Nur eines erst!

Falk. Wir nehmen also die beste Staatsverfassung für erfunden an; wir nehmen an, daß alle Menschen in der Welt in dieser besten Staatsverfassung leben: würden deswegen alle Menschen in der Welt nur einen Staat ausmachen?

Ernst. Wohl schwerlich. Ein so ungeheurer Staat würde keiner Verwaltung fähig sein. Er müßte sich also in mehrere kleine Staaten verteilen, die alle nach den nämlichen Gesetzen verwaltet würden.

Falk. Das ist, die Menschen würden auch dann noch Deutsche und Franzosen, Holländer und Spanier, Russen und Schweden sein, oder wie sie sonst heißen würden.

Ernst. Ganz gewiß!

Falk. Nun, da haben wir ja schon eines. Denn nicht wahr, jeder dieser kleinern Staaten hätte sein eignes Interesse? und jedes Glied derselben hätte das Interesse seines Staats?

Ernst. Wie anders?

Falk. Diese verschiedene Interesse würden öfters in Kollision kommen, so wie itzt, und zwei Glieder aus zwei verschiedenen Staaten würden einander eben so wenig mit unbefangenem Gemüt begegnen können, als itzt ein Deutscher einem Franzosen, ein Franzose einem Engländer begegnet.

Ernst. Sehr wahrscheinlich!

Falk. Das ist, wenn itzt ein Deutscher einem Franzosen, ein

Franzose einem Engländer, oder umgekehrt, begegnet, so begegnet nicht mehr ein bloßer Mensch einem bloßen Menschen, die vermöge ihrer gleichen Natur gegen einander angezogen werden, sondern ein solcher Mensch begegnet einem solchen Menschen, die ihrer verschiednen Tendenz sich bewußt sind, welches sie gegen einander kalt, zurückhaltend, mißtrauisch macht, noch ehe sie für ihre einzelne Person das Geringste mit einander zu schaffen und zu teilen haben.

Ernst. Das ist leider wahr.

Falk. Nun, so ist es denn auch wahr, daß das Mittel, welches die Menschen vereiniget, um sie durch diese Vereinigung ihres Glückes zu versichern, die Menschen zugleich trennet.

Ernst. Wenn du es so verstehest.

Falk. Tritt einen Schritt weiter! Viele von den kleinern Staaten würden ein ganz verschiedenes Klima, folglich ganz verschiedene Bedürfnisse und Befriedigungen, folglich ganz verschiedene Gewohnheiten und Sitten, folglich ganz verschiedene Sittenlehren, folglich ganz verschiedene Religionen haben. Meinst du nicht?

Ernst. Das ist ein gewaltiger Schritt!

Falk. Die Menschen würden auch dann noch Juden und Christen und Türken und dergleichen sein.

Ernst. Ich getraue mir nicht, Nein zu sagen.

Falk. Würden sie das, so würden sie auch, sie möchten heißen, wie sie wollten, sich unter einander nicht anders verhalten, als sich unsere Christen und Juden und Türken von jeher unter einander verhalten haben. Nicht als bloße Menschen gegen bloße Menschen, sondern als solche Menschen gegen solche Menschen, die sich einen gewissen geistigen Vorzug streitig machen und darauf Rechte gründen, die dem natürlichen Menschen nimmermehr einfallen könnten.

Ernst. Das ist sehr traurig, aber leider doch sehr vermutlich.

Falk. Nur vermutlich?

Ernst. Denn allenfalls dächte ich doch, so wie du angenommen hast, daß alle Staaten einerlei Verfassung hätten, daß sie auch wohl alle einerlei Religion haben könnten. Ja, ich begreife nicht, wie einerlei Staatsverfassung ohne einerlei Religion auch nur möglich ist.

Falk. Ich eben so wenig. — Auch nahm ich jenes nur an, um deine Ausflucht abzuschneiden. Eines ist zuverlässig eben so unmöglich als das andere. Ein Staat: mehrere Staaten. Mehrere Staaten: mehrere Staatsverfassungen. Mehrere Staatsverfassungen: mehrere Religionen.

Ernst. Ja, ja, so scheinet es.

Falk. So ist es. — Nun sieh da das zweite Unheil, welches die bürgerliche Gesellschaft, ganz ihrer Absicht entgegen, verursacht. Sie kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen, nicht trennen, ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidemauern durch sie hin zu ziehen.

Ernst. Und wie schrecklich diese Klüfte sind! wie unübersteiglich oft diese Scheidemauern!

Falk. Laß mich noch das dritte hinzufügen. — Nicht genug, daß

die bürgerliche Gesellschaft die Menschen in verschiedene Völker und Religionen teilet und trennet — diese Trennung in wenige große Teile, deren jeder für sich ein Ganzes wäre, wäre doch immer noch besser als gar kein Ganzes — nein, die bürgerliche Gesellschaft setzt ihre Trennung auch in jedem dieser Teile gleichsam bis ins Unendliche fort.

Ernst. Wie so?

Falk. Oder meinest du, daß ein Staat sich ohne Verschiedenheit von Ständen denken läßt? Er sei gut oder schlecht, der Vollkommenheit mehr oder weniger nahe, unmöglich können alle Glieder desselben unter sich das nämliche Verhältnis haben. — Wenn sie auch alle an der Gesetzgebung Anteil haben, so können sie doch nicht gleichen Anteil haben, wenigstens nicht gleich unmittelbaren Anteil. Es wird also vornehmere und geringere Glieder geben. — Wenn anfangs auch alle Besitzungen des Staats unter sie gleich verteilet worden, so kann diese gleiche Verteilung doch keine zwei Menschenalter bestehen. Einer wird sein Eigentum besser zu nutzen wissen als der andere. Einer wird sein schlechter genutztes Eigentum gleichwohl unter mehrere Nachkommen zu verteilen haben als der andere. Es wird also reichere und ärmere Glieder geben.

Ernst. Das versteht sich.

Falk. Nun überlege, wie viel Uebel es in der Welt wohl gibt, das in dieser Verschiedenheit der Stände seinen Grund nicht hat!

Ernst. Wenn ich dir doch widersprechen könnte! — Aber was hatte ich für Ursache, dir überhaupt zu widersprechen? — Nun ja, die Menschen sind nur durch Trennung zu vereinigen! nur durch unaufhörliche Trennung in Vereinigung zu erhalten! Das ist nun einmal so. Das kann nun nicht anders sein.

Falk. Das sage ich eben!

Ernst. Also, was willst du damit? Mir das bürgerliche Leben dadurch verleiden? Mich wünschen machen, daß den Menschen der Gedanke, sich in Staaten zu vereinigen, nie möge gekommen sein?

Falk. Verkennst du mich so weit? — Wenn die bürgerliche Gesellschaft auch nur das Gute hätte, daß allein in ihr die menschliche Vernunft angebauet werden kann, ich würde sie auch bei weit größern Uebeln noch segnen.

Ernst. Wer des Feuers genießen will, sagt das Sprichwort, muß sich den Rauch gefallen lassen.

Falk. Allerdings! — Aber weil der Rauch bei dem Feuer unvermeidlich ist, durfte man darum keinen Rauchfang erfinden? Und der den Rauchfang erfand, war er darum ein Feind des Feuers? — Sieh, dahin wollte ich.

Ernst. Wohin? — Ich verstehe dich nicht.

Falk. Das Gleichnis war doch sehr passend. — — Wenn die Menschen nicht anders in Staaten vereiniget werden konnten als durch jene Trennungen, werden sie darum gut, jene Trennungen?

Ernst. Das wohl nicht.

Falk. Werden sie darum heilig, jene Trennungen?

Ernst. Wie heilig?

Falk. Daß es verboten sein sollte, Hand an sie zu legen?

Ernst. In Absicht . . .?

Falk. In Absicht, sie nicht größer einreißen zu lassen, als die Notwendigkeit erfordert. In Absicht, ihre Folgen so unschädlich zu machen als möglich.

Ernst. Wie könnte das verboten sein?

Falk. Aber geboten kann es doch auch nicht sein, durch bürgerliche Gesetze nicht geboten! — Denn bürgerliche Gesetze erstrecken sich nie über die Grenzen ihres Staats. Und dieses würde nun gerade außer den Grenzen aller und jeder Staaten liegen. — Folglich kann es nur ein opus supererogatum sein, und es wäre bloß zu wünschen, daß sich die Weisesten und Besten eines jeden Staats diesem operi supererogato freiwillig unterzögen.

Ernst. Bloß zu wünschen, aber recht sehr zu wünschen.

Falk. Ich dächte! Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die über die Vorurteile der Völkerschaft hinweg wären und genau wüßten, wo Patriotismus Tugend zu sein aufhöret.

Ernst. Recht sehr zu wünschen!

Falk. Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die dem Vorurteile ihrer angebornen Religion nicht unterlägen, nicht glaubten, daß alles notwendig gut und wahr sein müsse, was sie für gut und wahr erkennen.

Ernst. Recht sehr zu wünschen!

Falk. Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, welche bürgerliche Hoheit nicht blendet und bürgerliche Geringfügigkeit nicht ekelt; in deren Gesellschaft der Hohe sich gern herabläßt und der Geringe sich dreist erhebet.

Ernst. Recht sehr zu wünschen!

Falk. Und wenn er erfüllt wäre, dieser Wunsch?

Ernst. Erfüllt? — Es wird freilich hier und da, dann und wann einen solchen Mann geben.

Falk. Nicht bloß hier und da, nicht bloß dann und wann.

Ernst. Zu gewissen Zeiten, in gewissen Ländern auch mehrere.

Falk. Wie, wenn es dergleichen Männer itzt überall gäbe? zu allen Zeiten nun ferner geben müßte?

Ernst. Wollte Gott!

Falk. Und diese Männer nicht in einer unwirksamen Zerstreuung lebten? nicht immer in einer unsichtbaren Kirche?

Ernst. Schöner Traum!

Falk. Daß ich es kurz mache — und diese Männer die Freimäurer wären?

Ernst. Was sagst du?

Falk. Wie, wenn es die Freimäurer wären, die sich mit zu ihrem Geschäfte gemacht hätten, jene Trennungen, wodurch die

Menschen einander so fremd werden, so eng als möglich wieder zusammenzuziehen?

Ernst. Die Freimäurer?

Falk. Ich sage: mit zu ihrem Geschäfte.

Ernst. Die Freimäurer?

Falk. Ah, verzeih! — Ich hatt' es schon wieder vergessen, daß du von den Freimäurern weiter nichts hören willst. — Dort winkt man uns eben zum Frühstücke. Komm!

Ernst. Nicht doch! — Noch einen Augenblick! — Die Freimäurer, sagst du —

Falk. Das Gespräch brachte mich wider Willen auf sie zurück. Verzeih! — Komm! Dort in der größern Gesellschaft werden wir bald Stoff zu einer tauglichern Unterredung finden. Komm!

Drittes Gespräch.

Ernst. Du bist mir den ganzen Tag im Gedränge der Gesellschaft ausgewichen. Aber ich verfolge dich in dein Schlafzimmer.

Falk. Hast du mir so etwas Wichtiges zu sagen? Der bloßen Unterhaltung bin ich auf heute müde.

Ernst. Du spottest meiner Neugierde.

Falk. Deiner Neugierde?

Ernst. Die du diesen Morgen so meisterhaft zu erregen wußtest.

Falk. Wovon sprachen wir diesen Morgen?

Ernst. Von den Freimäurern.

Falk. Nun? — Ich habe dir im Rausche des Pyrmonter doch nicht das Geheimnis verraten?

Ernst. Das man, wie du sagst, gar nicht verraten kann.

Falk. Nun freilich; das beruhigt mich wieder.

Ernst. Aber du hast mir doch über die Freimäurer etwas gesagt, das mir unerwartet war, das mir auffiel, das mich denken machte.

Falk. Und was war das?

Ernst. O quäle mich nicht! — Du erinnerst dich dessen gewiß.

Falk. Ja, es fällt mir nach und nach wieder ein. — Und das war es, was dich den ganzen langen Tag unter deinen Freunden und Freundinnen so abwesend machte?

Ernst. Das war es! — Und ich kann nicht einschlafen, wenn du mir wenigstens nicht noch eine Frage beantwortest.

Falk. Nach dem die Frage sein wird.

Ernst. Woher kannst du mir aber beweisen, wenigstens nur wahrscheinlich machen, daß die Freimäurer wirklich jene große und würdige Absichten haben?

Falk. Habe ich dir von ihren Absichten gesprochen? Ich wüßte nicht. — Sondern da du dir gar keinen Begriff von den

wahren Thaten der Freimäurer machen konntest, habe ich dich bloß auf einen Punkt aufmerksam machen wollen, wo noch so vieles geschehen kann, wovon sich unsere staatsklugen Köpfe gar nichts träumen lassen. — Vielleicht, daß die Freimäurer da herum arbeiten. — Vielleicht! da herum — Nur um dir dein Vorurteil zu benehmen, daß alle baubedürftige Plätze schon ausgefunden und besetzt, alle nötige Arbeiten schon unter die erforderlichen Hände verteilet wären.

Ernst. Wende dich itzt, wie du willst. — Genug, ich denke mir nun aus deinen Reden die Freimäurer als Leute, die es freiwillig über sich genommen haben, den unvermeidlichen Uebeln des Staats entgegenzuarbeiten.

Falk. Dieser Begriff kann den Freimäurern wenigstens keine Schande machen. — Bleib dabei! — Nur fasse ihn recht! Menge nichts hinein, was nicht hinein gehöret! — Den unvermeidlichen Uebeln des Staats! — Nicht dieses und jenes Staats. Nicht den unvermeidlichen Uebeln, welche — eine gewisse Staatsverfassung einmal angenommen — aus dieser angenommenen Staatsverfassung nun notwendig folgen. Mit diesen gibt sich der Freimäurer niemals ab, wenigstens nicht als Freimäurer. Die Linderung und Heilung dieser überläßt er dem Bürger, der sich nach seiner Einsicht, nach seinem Mute, auf seine Gefahr damit befassen mag. Uebel ganz andrer Art, ganz höherer Art sind der Gegenstand seiner Wirksamkeit.

Ernst. Ich habe das sehr wohl begriffen. — Nicht Uebel, welche den mißvergnügten Bürger machen, sondern Uebel, ohne welche auch der glücklichste Bürger nicht sein kann.

Falk. Recht! Diesen entgegen — wie sagtest du? — entgegenzuarbeiten?

Ernst. Ja!

Falk. Das Wort sagt ein wenig viel. — Entgegenarbeiten! — Um sie völlig zu heben? — Das kann nicht sein. Denn man würde den Staat selbst mit ihnen zugleich vernichten. — Sie müssen nicht einmal denen mit eins merklich gemacht werden, die noch gar keine Empfindung davon haben. Höchstens diese Empfindung in dem Menschen von weiten veranlassen, ihr Aufkeimen begünstigen, ihre Pflanzen versetzen, bejäten, beblatten — kann hier „entgegenarbeiten" heißen. — Begreifst du nun, warum ich sagte, ob die Freimäurer schon immer thätig wären, daß Jahrhunderte dennoch vergehen könnten, ohne daß sich sagen lasse: Das haben sie gethan?

Ernst. Und verstehe auch nun den zweiten Zug des Rätsels — gute Thaten, welche gute Thaten entbehrlich machen sollen.

Falk. Wohl! — Nun geh und studiere jene Uebel und lerne sie alle kennen und wäge alle ihre Einflüsse gegen einander ab und sei versichert, daß dir dieses Studium Dinge aufschließen wird, die in Tagen der Schwermut die niederschlagendsten, unauflöslichsten Einwürfe wider Vorsehung und Tugend zu sein scheinen. Dieser Aufschluß, diese Erleuchtung wird dich ruhig und glücklich machen — auch ohne Freimäurer zu heißen.

Ernst. Du legest auf dieses heißen so viel Nachdruck.

Falk. Weil man etwas sein kann, ohne es zu heißen.

Ernst. Gut das! ich versteh' — Aber auf meine Frage wieder zu kommen, die ich nur ein wenig anders einkleiden muß. Da ich sie doch nun kenne, die Uebel, gegen welche die Freimäurerei angehet — —

Falk. Du kennest sie?

Ernst. Hast du mir sie nicht selbst genannt?

Falk. Ich habe dir einige zur Probe namhaft gemacht. Nur einige von denen, die auch dem kurzsichtigsten Auge einleuchten, nur einige von den unstreitigsten, weit umfassendsten. — Aber wie viele sind nicht noch übrig, die, ob sie schon nicht so einleuchten, nicht so unstreitig sind, nicht so viel umfassen, dennoch nicht weniger gewiß, nicht weniger notwendig sind!

Ernst. So laß mich meine Frage denn bloß auf diejenigen Stücke einschränken, die du mir selbst namhaft gemacht hast. — Wie beweisest du mir auch nur von diesen Stücken, daß die Freimäurer wirklich ihr Absehen darauf haben? — Du schweigst? — Du sinnest nach?

Falk. Wahrlich nicht dem, was ich auf diese Frage zu antworten hätte! — Aber ich weiß nicht, was ich mir für Ursachen denken soll, warum du mir diese Frage thust.

Ernst. Und du willst mir meine Frage beantworten, wenn ich dir die Ursachen derselben sage?

Falk. Das verspreche ich dir.

Ernst. Ich kenne und fürchte deinen Scharfsinn.

Falk. Meinen Scharfsinn?

Ernst. Ich fürchte, du verkaufst mir deine Spekulation für Thatsache.

Falk. Sehr verbunden!

Ernst. Beleidiget dich das?

Falk. Vielmehr muß ich dir danken, daß du Scharfsinn nennest, was du ganz anders hättest benennen können.

Ernst. Gewiß nicht. Sondern ich weiß, wie leicht der Scharfsinnige sich selbst betrügt, wie leicht er andern Leuten Plane und Absichten leihet und unterlegt, an die sie nie gedacht haben.

Falk. Aber woraus schließt man auf der Leute Plane und Absichten? Aus ihren einzeln Handlungen doch wohl?

Ernst. Woraus sonst? — Und hier bin ich wieder bei meiner Frage. — Aus welchen einzeln, unstreitigen Handlungen der Freimäurer ist abzunehmen, daß es auch nur mit ihr Zweck ist, jene von dir benannte Trennung, welche Staat und Staaten unter den Menschen notwendig machen müssen, durch sich und in sich wieder zu vereinigen?

Falk. Und zwar ohne Nachteil dieses Staats und dieser Staaten.

Ernst. Desto besser! — Es brauchen auch vielleicht nicht Handlungen zu sein, woraus jenes abzunehmen. Wenn es nur gewisse Eigentümlichkeiten, Besonderheiten sind, die dahin leiten

oder daraus entspringen. — Von dergleichen müßtest du sogar in deiner Spekulation ausgegangen sein, gesetzt, daß dein System nur Hypothese wäre.

Falk. Dein Mißtrauen äußert sich noch. — Aber ich hoffe, es soll sich verlieren, wenn ich dir ein Grundgesetz der Freimäurer zu Gemüte führe.

Ernst. Und welches?

Falk. Aus welchem sie nie ein Geheimnis gemacht haben. Nach welchem sie immer vor den Augen der ganzen Welt gehandelt haben.

Ernst. Das ist?

Falk. Das ist, jeden würdigen Mann von gehöriger Anlage, ohne Unterschied des Vaterlandes, ohne Unterschied der Religion, ohne Unterschied seines bürgerlichen Standes, in ihren Orden aufzunehmen.

Ernst. Wahrhaftig!

Falk. Freilich scheint dieses Grundgesetze dergleichen Männer, die über jene Trennungen hinweg sind, vielmehr bereits vorauszusetzen, als die Absicht zu haben, sie zu bilden. Allein das Nitrum muß ja wohl in der Luft sein, ehe es sich als Salpeter an den Wänden anlegt.

Ernst. O ja!

Falk. Und warum sollten die Freimäurer sich nicht hier einer gewöhnlichen List haben bedienen dürfen? — Daß man einen Teil seiner geheimen Absichten ganz offenbar treibt, um den Argwohn irre zu führen, der immer ganz etwas anders vermutet, als er sieht.

Ernst. Warum nicht?

Falk. Warum sollte der Künstler, der Silber machen kann, nicht mit altem Bruchsilber handeln, damit man so weniger argwohne, daß er es machen kann?

Ernst. Warum nicht?

Falk. Ernst! — Hörst du mich? — Du antwortest im Traume, glaub' ich.

Ernst. Nein, Freund! Aber ich habe genug, genug auf diese Nacht. Morgen mit dem frühsten kehre ich wieder nach der Stadt.

Falk. Schon? Und warum so bald?

Ernst. Du kennst mich und fragst? Wie lange dauert deine Brunnenkur noch?

Falk. Ich habe sie vorgestern erst angefangen.

Ernst. So sehe ich dich vor dem Ende derselben noch wieder. — Lebe wohl! gute Nacht!

Falk. Gute Nacht! lebe wohl!

Zur Nachricht.

Der Funke hatte gezündet: Ernst ging und ward Freimäurer. Was er vors erste da fand, ist der Stoff eines 4ten und 5ten Gesprächs, mit welchem — sich der Weg scheidet.

Ernst und Falk.

Gespräche für Freimäurer.

Fortsetzung.

Vorrede eines Dritten.

Der Verfasser der ersten drei Gespräche hatte diese Fortsetzung, wie man weiß, im Manuskripte zum Drucke fertig liegen, als derselbe höhern Orts einen bittenden Wink bekam, dieselbe nicht bekannt zu machen.

Vorher aber hatte er dies vierte und fünfte Gespräch einigen Freunden mitgeteilt, welche, vermutlich ohne seine Erlaubnis, Abschriften davon genommen hatten. Eine dieser Abschriften war dem itzigen Herausgeber durch einen sonderbaren Zufall in die Hände gefallen. Er bedauerte, daß so viel herrliche Wahrheiten unterdrückt werden sollten, und beschloß, das Manuskript, ohne Winke zu haben, drucken zu lassen.

Wenn die Begierde, Licht über so wichtige Gegenstände allgemeiner verbreitet zu sehen, nicht diese Freiheit hinlänglich entschuldiget, so läßt sich nichts weiter zur Verteidigung derselben sagen, als daß der Herausgeber kein aufgenommener Maurer ist.

Uebrigens wird man doch finden, daß er aus Vorsicht und Achtung gegen einen gewissen Zweig dieser Gesellschaft einige Namen, welche ganz ausgeschrieben waren, bei der Herausgabe nicht genannt hat.

Viertes Gespräch.

Falk. Ernst! Willkommen! Endlich wieder einmal! Ich habe meine Brunnenkur längst beschlossen.

Ernst. Und befindest dich wohl darauf? Ich freue mich.

Falk. Was ist das? Man hat nie ein „Ich freue mich“ ärgerlicher ausgesprochen.

Ernst. Ich bin es auch, und es fehlt wenig, daß ich es nicht über dich bin.

Falk. Ueber mich?

Ernst. Du hast mich zu einem albernen Schritte verleitet — Sieh her! — Gib mir deine Hand! — Was sagst du? — Du zuckst die Achseln? Das hätte mir noch gefehlt!

Falk. Dich verleitet?

Ernst. Es kann sein, ohne daß du es gewollt hast.

Falk. Und soll doch Schuld haben.

Ernst. Der Mann Gottes spricht dem Volke von einem Lande, da Milch und Honig innen fließt, und das Volk soll sich nicht darnach sehnen? und soll über den Mann Gottes nicht murren, wenn er sie, anstatt in dieses gelobte Land, in dürre Wüsten führt?

Falk. Nun, nun! Der Schade kann doch so groß nicht sein — Dazu sehe ich ja, daß du schon bei den Gräbern unserer Vorfahren gearbeitet hast.

Ernst. Aber sie waren nicht mit Flammen, sondern mit Rauch umgeben.

Falk. So warte, bis der Rauch sich verzieht, und die Flamme wird leuchten und wärmen.

Ernst. Der Rauch wird mich ersticken, ehe mir die Flamme leuchtet, und wärmen, sehe ich wohl, werden sich andere an ihr, die den Rauch besser vertragen können.

Falk. Du sprichst doch nicht von Leuten, die sich vom Rauch gern beißen lassen, wenn es nur der Rauch einer fremden fetten Küche ist?

Ernst. Du kennst sie also doch?

Falk. Ich habe von ihnen gehört.

Ernst. Um so mehr, was konnte dich bewegen, mich auf dies Eis zu führen? mir dazu Sachen vorzuspiegeln, deren Ungrund du nur allzu wohl wußtest?

Falk. Dein Verdruß macht dich sehr ungerecht — Ich sollte mit dir von der Freimäurerei gesprochen haben, ohne es auf mehr als eine Art zu verstehen zu geben, wie unnütz es sei, daß jeder ehrliche Mann ein Freimäurer werde — wie unnütze nur? — ja, wie schädlich? —

Ernst. Das mag wohl sein.

Falk. Ich sollte dir nicht gesagt haben, daß man die höchsten Pflichten der Mäurerei erfüllen könne, ohne ein Freimäurer zu heißen?

Ernst. Vielmehr erinnere ich mich dessen — Aber du weißt ja wohl, wenn meine Phantasie einmal den Fittich ausbreitet, einen Schlag damit thut — kann ich sie halten? — ich werfe dir nichts vor, als daß du ihr eine solche Lockspeise zeigtest. —

Falk. Die du zu erreichen doch auch sehr bald müde geworden — Und warum sagtest du mir nicht ein Wort von deinem Vorsatze?

Ernst. Würdest du mich davon abgeraten haben?

Falk. Ganz gewiß! — Wer wollte einem raschen Knaben, weil er dann und wann noch fällt, den Gängelwagen

wieder einschwätzen? Ich mache dir kein Kompliment; du warst schon zu weit, um von da wieder abzugehen. Gleichwohl konnte man mit dir keine Ausnahme machen. Den Weg müssen alle betreten.

Ernst. Es sollte mich auch nicht reuen, ihn betreten zu haben, wenn ich mir nur von dem noch übrigen Wege noch mehr zu versprechen hätte. Aber Vertröstungen und wieder Vertröstungen, und nichts als Vertröstungen!

Falk. Wenn man dich doch schon vertröstet! Und auf was vertröstet man dich denn?

Ernst. Du weißt ja wohl, auf die schottische Mäurerei, auf den schottischen Ritter.

Falk. Nun ja, ganz recht — Aber wessen hat sich denn der schottische Ritter zu trösten?

Ernst. Wer das wüßte!

Falk. Und deinesgleichen, die andern Neulinge des Ordens, wissen denn die auch nichts?

Ernst. O die! die wissen so viel! — Der eine will Gold machen, der andere will Geister beschwören, der dritte will die *** wieder herstellen — du lächelst — Und lächelst nur? —

Falk. Was kann ich anders?

Ernst. Unwillen bezeugen über solche Querköpfe!

Falk. Wenn mich nicht eins mit ihnen wieder versöhnte.

Ernst. Und was?

Falk. Daß ich in allen diesen Träumereien Streben nach Wirklichkeit erkenne, daß sich aus allen diesen Irrwegen noch abnehmen läßt, wohin der wahre Weg geht.

Ernst. Auch aus der Goldmacherei?

Falk. Auch aus der Goldmacherei. Ob sich wirklich Gold machen läßt oder nicht machen läßt, gilt mir gleichviel. Aber ich bin sehr versichert, daß vernünftige Menschen nur in Rücksicht auf Freimäurerei es machen zu können wünschen werden. Auch wird der erste der beste, dem der Stein der Weisen zu teil wird, in dem nämlichen Augenblicke Freimäurer — Und es ist doch sonderbar, daß dieses alle Nachrichten bestätigen, mit welchen sich die Welt von wahren oder vermeinten Goldmachern trägt.

Ernst. Und die Geisterbeschwörer?

Falk. Von ihnen gilt ohngefähr das Nämliche — Unmöglich können Geister auf die Stimme eines andern Menschen hören als eines Freimäurers.

Ernst. Wie ernsthaft du solche Dinge sagen kannst. —

Falk. Bei allem, was heilig ist! nicht ernsthafter, als sie sind.

Ernst. Wenn das wäre! — Aber endlich die neuen ***, wenn Gott will?

Falk. Vollends die!

Ernst. Siehst du! Von denen weißt du nichts zu sagen. Denn *** waren doch einmal, Goldmacher aber und Geisterbe-

schwörer gab es vielleicht nie. Und es läßt sich freilich besser sagen, wie die Freimäurer sich zu solchen Wesen der Einbildung verhalten, als zu wirklichen.

Falk. Allerdings kann ich mich hier nur in einem Dilemma ausdrücken: Entweder, oder —

Ernst. Auch gut! Wenn man nur wenigstens weiß, daß unter zwei Sätzen einer wahr ist. Nun! entweder diese *** would be —

Falk. Ernst! Ehe du noch eine Spötterei völlig aussagst! Auf mein Gewissen! — Diese — eben diese sind entweder gewiß auf dem rechten Wege, oder so weit davon entfernt, daß ihnen auch nicht einmal die Hoffnung mehr übrig ist, jemals darauf zu gelangen.

Ernst. Ich muß das so mit anhören. Denn dich um eine nähere Erklärung zu bitten —

Falk. Warum nicht? Man hat lange genug aus Heimlichkeiten das Geheimnis gemacht.

Ernst. Wie verstehst du das?

Falk. Das Geheimnis der Freimäurerei, wie ich dir schon gesagt habe, ist das, was der Freimäurer nicht über seine Lippen bringen kann, wenn es auch möglich wäre, daß er es wollte. Aber Heimlichkeiten sind Dinge, die sich wohl sagen lassen und die man nur zu gewissen Zeiten, in gewissen Ländern, teils aus Neid verhehlte, teils aus Furcht verbiß, teils aus Klugheit verschwieg.

Ernst. Zum Exempel?

Falk. Zum Exempel, gleich diese Verwandtschaft unter *** und Freimäurern. Es kann wohl sein, daß es einmal nötig und gut war, sich davon nichts merken zu lassen — aber jetzt — jetzt kann es im Gegenteil höchst verderblich werden, wenn man aus dieser Verwandtschaft noch länger ein Geheimnis macht. Man müßte sie vielmehr laut bekennen und nur den gehörigen Punkt bestimmen, in welchem die *** die Freimäurer ihrer Zeit waren.

Ernst. Darf ich ihn wissen, diesen Punkt?

Falk. Lies die Geschichte der *** mit Bedacht! Du mußt ihn erraten. Auch wirst du ihn gewiß erraten, und eben das war die Ursache, warum du kein Freimäurer hättest werden müssen.

Ernst. Daß ich nicht den Augenblick unter meinen Büchern sitze! — Und wenn ich ihn errate, willst du mir gestehen, daß ich ihn erraten habe?

Falk. Du wirst zugleich finden, daß du dieses Geständnis nicht brauchst — Aber auf mein Dilemma wieder zurückzukommen! Eben dieser Punkt ist es allein, woraus die Entscheidung desselben zu holen ist — Sehen und fühlen alle Freimäurer, welche jetzt mit den *** schwanger gehen, diesen rechten Punkt, wohl ihnen! wohl der Welt! Segen zu allem, was sie thun! Segen zu allem, was sie unterlassen! — Erkennen und fühlen sie ihn aber nicht, jenen Punkt; hat sie ein bloßer Gleichlaut verführt; hat sie bloß der Freimäurer, der im ** arbeitet, auf die *** gebracht; haben

sie sich nur in das - - - - auf dem - - - vergafft; möchten sie gern einträgliche ----, fette Pfründen sich und ihren Freunden zuteilen können: — nun, so schenke uns der Himmel recht viel Mitleid, damit wir uns des Lachens enthalten können!

Ernst. Sieh, du kannst doch noch warm und bitter werden.

Falk. Leider! — Ich danke dir für deine Bemerkung und bin kalt wieder, wie Eis.

Ernst. Und was meinst du wohl, welcher von den beiden Fällen der Fall dieser Herren ist?

Falk. Ich fürchte, der letztere — Möcht' ich mich betrügen! — Denn wenn es der erste wäre, wie könnten sie einen so seltsamen Anschlag haben? — die *** wieder herzustellen! — Jener große Punkt, in welchem die *** Freimäurer waren, hat nicht mehr statt. Wenigstens ist Europa längst darüber hinaus und bedarf darin weiter keines außerordentlichen Vorschubs — Was wollen sie also? Wollen sie auch ein Schwamm werden, den die Großen einmal ausdrücken? — Doch an wen diese Frage? und wider wen? Hast du mir denn gesagt — hast du mir sagen können, daß mit diesen Grillen von Goldmachern, Geisterbannern, *** sich andere als die Neulinge des Ordens schleppen? — Aber Kinder werden Männer — Laß sie nur! — Genug, wie gesagt, daß ich schon in dem Spielzeuge die Waffen erblicke, welche einmal die Männer mit sicherer Hand führen werden.

Ernst. Im Grunde, mein Freund, sind es auch nicht diese Kindereien, die mich unmutig machen. Ohne zu vermuten, daß etwas Ernsthaftes hinter ihnen sein könnte, sah ich über sie weg — Tonnen, dachte ich, den jungen Walfischen ausgeworfen! — Aber was mich nagt, ist das, daß ich überall nichts sehe, überall nichts höre als diese Kindereien, daß von dem, dessen Erwartung du in mir erregtest, keiner etwas wissen will. Ich mag diesen Ton angeben, so oft ich will, gegen wen ich will, niemand will einstimmen, immer und allerorten das tiefste Stillschweigen.

Falk. Du meinst —

Ernst. Jene Gleichheit, die du mir als Grundgesetz des Ordens angegeben, jene Gleichheit, die meine ganze Seele mit so unerwarteter Hoffnung erfüllte, sie endlich in Gesellschaft von Menschen atmen zu können, die über alle bürgerliche Modifications hinwegzudenken verstehen, ohne sich an einer zum Nachteil eines dritten zu versündigen —

Falk. Nun?

Ernst. Sie wäre noch, wenn sie jemals gewesen! — Laß einen aufgeklärten Juden kommen und sich melden! „Ja," heißt es, „ein Jude! Christ wenigstens muß freilich der Freimäurer sein." Es ist nur gleichviel, was für ein Christ. ‚Ohne Unterschied der Religion' heißt nur, ‚ohne Unterschied der drei im heiligen römischen Reiche öffentlich geduldeten Religionen' — Meinst du auch so?

Falk. Ich nun wohl nicht.

Ernst. Laß einen ehrlichen Schuster, der bei seinem Leisten Muße genug hat, manchen guten Gedanken zu haben (wäre es auch ein Jakob Böhme und Hans Sachs), laß ihn kommen und sich melden! „Ja," heißt es, „ein Schuster! freilich ein Schuster" — Laß einen treuen, erfahrnen, versuchten Dienstboten kommen und sich melden — „Ja," heißt es, „dergleichen Leute freilich, die sich die Farbe zu ihrem Rocke nicht selbst wählen — Wir sind unter uns so gute Gesellschaft" —

Falk. Und wie gute Gesellschaft sind sie denn?

Ernst. Ei nun, daran habe ich allerdings weiter nichts auszusetzen, als daß es nur gute Gesellschaft ist, die man in der Welt so müde wird — Prinzen, Grafen, Herrn von, Offiziere, Räte von allerlei Beschlag, Kaufleute, Künstler — alle die schwärmen freilich ohne Unterschied des Standes in der Loge unter einander durch — Aber in der That sind doch alle nur von einem Stande, und der ist leider ----

Falk. Das war nun wohl zu meiner Zeit nicht so — Aber doch! — Ich weiß nicht, ich kann nur raten — Ich bin zu lange Zeit außer aller Verbindung mit Logen, von welcher Art sie auch sein mögen — In die Loge vor jetzt, auf eine Zeit nicht können zugelassen werden, und von der Freimäurerei ausgeschlossen sein, sind doch zwei verschiedene Dinge.

Ernst. Wie so?

Falk. Weil Loge sich zur Freimäurerei verhält wie Kirche zum Glauben. Aus dem äußeren Wohlstande der Kirche ist für den Glauben der Glieder nichts, gar nichts zu schließen. Vielmehr gibt es einen gewissen äußerlichen Wohlstand derselben, von dem es ein Wunder wäre, wenn er mit dem wahren Glauben bestehen könnte. Auch haben sich beide noch nie vertragen, sondern eins hat das andere, wie die Geschichte lehrt, immer zu Grunde gerichtet. Und so auch, fürchte ich, fürchte ich —

Ernst. Was?

Falk. Kurz, das Logenwesen, so wie ich höre, daß es itzt getrieben wird, will mir gar nicht zu Kopfe. Eine Kasse haben, Kapitale machen, diese Kapitale belegen, sie auf den besten Pfenning zu benutzen suchen, sich ankaufen wollen, von Königen und Fürsten sich Privilegien geben lassen, das Ansehen und die Gewalt derselben zu Unterdrückung der Brüder anwenden, die einer andern Observanz sind als der, die man so gern zum Wesen der Sache machen möchte — wenn das in die Länge gut geht! — Wie gern will ich falsch prophezeiet haben!

Ernst. Je nun, was kann denn werden? Der Staat fährt itzt nicht mehr so zu. Und zudem sind ja wohl unter den Personen, die seine Gesetze machen oder handhaben, selbst schon zu viel Freimäurer —

Falk. Gut! Wenn sie also auch von dem Staate nichts zu befürchten haben, was, denkst du, wird eine solche Verfassung für

Einfluß auf sie selbst haben? Geraten sie dadurch nicht offenbar wieder dahin, wovon sie sich losreißen wollten? Werden sie nicht aufhören zu sein, was sie sein wollen? — Ich weiß nicht, ob du mich ganz verstehst —

Ernst. Rede nur weiter!

Falk. Zwar — ja wohl — nichts dauert ewig — Vielleicht soll dieses eben der Weg sein, den die Vorsicht ausersehen, dem ganzen jetzigen Schema der Freimäurerei ein Ende zu machen —

Ernst. Schema der Freimäurerei? Was nennst du so: Schema?

Falk. Nun, Schema, Hülle, Einkleidung.

Ernst. Ich weiß noch nicht —

Falk. Du wirst doch nicht glauben, daß die Freimäurer immer Freimäurerei gespielt?

Ernst. Was ist nun das: die Freimäurer nicht immer Freimäurerei gespielt?

Falk. Mit andern Worten. Meinst du denn, daß das, was die Freimäurerei ist, immer Freimäurerei geheißen? — Aber sieh! Schon Mittag vorbei! Da kommen ja bereits meine Gäste! Du bleibst doch?

Ernst. Ich wollte nicht, aber ich muß ja nun wohl. Denn mich erwartet eine doppelte Sättigung.

Falk. Nur bei Tische, bitte ich, kein Wort!

Fünftes Gespräch.

Ernst. Endlich sind sie fort! — O die Schwätzer! — Und merktest du denn nicht, oder wolltest du nicht merken, daß der eine mit der Warze an dem Kinn — heiße er, wie er will — ein Freimäurer ist? Er klopfte so oft an.

Falk. Ich hörte ihn wohl. Ich merkte sogar in seinen Reden, was dir wohl nicht so aufgefallen — er ist von denen, die in Europa für die Amerikaner fechten —

Ernst. Das wäre nicht das Schlimmste an ihm.

Falk. Und hat die Grille, daß der Kongreß eine Loge ist; daß da endlich die Freimäurer ihr Reich mit gewaffneter Hand gründen.

Ernst. Gibt es auch solche Träumer?

Falk. Es muß doch wohl.

Ernst. Und woraus nimmst du diesen Wurm ihm ab?

Falk. Aus einem Zuge, der dir auch schon einmal kenntlicher werden wird.

Ernst. Bei Gott! wenn ich wüßte, daß ich mich in den Freimäurern gar so betrogen hätte! —

Falk. Sei ohne Sorge! Der Freimäurer erwartet ruhig den Aufgang der Sonne und läßt die Lichter brennen, so lange sie wollen und können — Die Lichter auslöschen und, wenn sie ausgelöscht sind, erst wahrnehmen, daß man die Stümpfe doch wieder anzünden oder wohl gar andre Lichter wieder aufstecken muß, das ist der Freimäurer Sache nicht.

Ernst. Das denke ich auch — Was Blut kostet, ist gewiß kein Blut wert.

Falk. Vortrefflich! — Nun frage, was du willst! Ich muß dir antworten.

Ernst. So wird meines Fragens kein Ende sein.

Falk. Nur kannst du den Anfang nicht finden.

Ernst. Verstand ich dich, oder verstand ich dich nicht, als wir unterbrochen wurden? Widersprachst du dir, oder widersprachst du dir nicht? — Denn allerdings, als du mir einmal sagtest: Die Freimäurerei sei immer gewesen, verstand ich es also, daß nicht allein ihr Wesen, sondern auch ihre gegenwärtige Verfassung sich von undenklichen Zeiten herschreibe.

Falk. Wenn es mit beiden einerlei Bewandtnis hätte! — Ihrem Wesen nach ist die Freimäurerei eben so alt als die bürgerliche Gesellschaft. Beide konnten nicht anders als mit einander entstehen — wenn nicht gar die bürgerliche Gesellschaft nur ein Sprößling der Freimäurerei ist. Denn die Flamme im Brennpunkte ist auch Ausfluß der Sonne.

Ernst. Auch mir schimmert das so vor —

Falk. Es sei aber Mutter und Tochter oder Schwester und Schwester, ihr beiderseitiges Schicksal hat immer wechselseitig in einander gewirkt. Wie sich die bürgerliche Gesellschaft befand, befand sich allerorten auch die Freimäurerei, und so umgekehrt. Es war immer das sicherste Kennzeichen einer gesunden, nervösen Staatsverfassung, wenn sich die Freimäurerei neben ihr blicken ließ; so wie es noch jetzt das ohnfehlbare Merkmal eines schwachen, furchtsamen Staats ist, wenn er das nicht öffentlich dulden will, was er ingeheim doch dulden muß, er mag wollen oder nicht.

Ernst. Zu verstehen: die Freimäurerei!

Falk. Sicherlich! — Denn die beruht im Grunde nicht auf äußerliche Verbindungen, die so leicht in bürgerliche Anordnungen ausarten, sondern auf das Gefühl gemeinschaftlich sympathisierender Geister.

Ernst. Und wer unterfängt sich, denen zu gebieten!

Falk. Indes hat freilich die Freimäurerei immer und allerorten sich nach der bürgerlichen Gesellschaft schmiegen und biegen müssen; denn diese war stets die stärkere. So mancherlei die bürgerliche Gesellschaft gewesen, so mancherlei Formen hat auch die Freimäurerei anzunehmen sich nicht entbrechen können; nur hatte jede neue Form, wie natürlich, ihren neuen Namen. Wie kannst du glauben, daß der Name Freimäurerei älter sein werde als diejenige

herrschende Denkungsart der Staaten, nach der sie genau abgewogen worden?

Ernst. Und welches ist diese herrschende Denkungsart?

Falk. Das bleibt deiner eigenen Nachforschung überlassen — Genug, wenn ich dir sage, daß der Name Freimäurer, ein Glied unserer geheimen Verbrüderung anzuzeigen, vor dem Anfange dieses laufenden Jahrhunderts nie gehört worden. Er kömmt zuverlässig vor dieser Zeit in keinem gedruckten Buche vor, und den will ich sehen, der mir ihn auch nur in einer geschriebenen älteren Urkunde zeigen will!

Ernst. Das heißt, den deutschen Namen.

Falk. Nein, nein! auch das ursprüngliche Free-Mason sowie alle darnach gemodelte Uebersetzungen, in welcher Sprache es auch sein mag.

Ernst. Nicht doch! — Besinne dich — In keinem gedruckten Buche vor dem Anfange des laufenden Jahrhunderts? In keinem?

Falk. In keinem.

Ernst. Gleichwohl habe ich selbst —

Falk. So? — Ist auch dir von dem Staube etwas in die Augen geflogen, den man um sich zu werfen noch nicht aufhört?

Ernst. Aber doch die Stelle im —

Falk. In der Londinopolis? Nicht wahr? — Staub!

Ernst. Und die Parlamentsakte unter Heinrich dem Sechsten?

Falk. Staub!

Ernst. Und die großen Privilegia, die Karl der Elfte, König von Schweden, der Loge von Gothenburg erteilte?

Falk. Staub!

Ernst. Und Locke?

Falk. Was für ein Locke?

Ernst. Der Philosoph — Sein Schreiben an den Grafen von Pembroke; seine Anmerkungen über ein Verhör, von Heinrich des Sechsten eigener Hand geschrieben?

Falk. Das muß ja wohl ein ganz neuer Fund sein; den kenne ich nicht — aber wieder Heinrich der Sechste? — Staub, und nichts als Staub!

Ernst. Nimmermehr!

Falk. Weißt du einen gelinderen Namen für Wortverdrehungen, für untergeschobene Urkunden?

Ernst. Und das hätten sie so lange vor den Augen der Welt ungerügt treiben dürfen?

Falk. Warum nicht? der Klugen sind viel zu wenig, als daß sie allen Geckereien gleich bei ihrem Entstehen widersprechen könnten. Genug, daß bei ihnen keine Verjährung stattfindet — Freilich wäre es besser, wenn man vor dem Publiko ganz und gar keine Geckereien unternähme; denn gerade das Verächtlichste ist, daß sich niemand die Mühe nimmt, sich ihnen entgegenzustellen, wodurch sie mit dem Laufe der Zeit das Ansehen einer sehr ernsthaften,

heiligen Sache gewinnen. Da heißt es dann über tausend Jahre: „Würde man denn so in die Welt haben schreiben dürfen, wenn es nicht wahr gewesen wäre? Man hat diesen glaubwürdigen Männern damals nicht widersprochen, und ihr wollt ihnen jetzt widersprechen?“

Ernst. O Geschichte! O Geschichte! Was bist du?

Falk. Andersons kahle Rhapsodie, in welcher die Historie der Baukunst für die Historie des Ordens untergeschoben wird, möchte noch hingehen! Für einmal und für damals mochte das gut sein — dazu war die Gaukelei so handgreiflich. — Aber daß man noch jetzt auf diesem morastigen Grunde fortbauet, daß man noch immer gedruckt behaupten will, was man mündlich gegen einen ernsthaften Mann vorzugeben sich schämt; daß man zu Fortsetzung eines Scherzes, den man längst hätte sollen fallen lassen, sich eine forgery erlaubt, auf welche, wenn sie ein nichtswürdiges bürgerliches Interesse betrifft, die pillory steht —

Ernst. Wenn es denn nun aber wahr wäre, daß hier mehr als Wortspiel vorwaltete? Wenn es nun wahr wäre, daß das Geheimnis des Ordens sich von alters her unter dem homonymen Handwerke vornehmlich erhalten hätte? —

Falk. Wenn es wahr wäre?

Ernst. Und muß es nicht wahr sein? — Denn wie käme der Orden sonst dazu, die Symbole eben dieses Handwerks zu entlehnen? Eben dieses? Und warum keines andern?

Falk. Die Frage ist allerdings verfänglich.

Ernst. Ein solcher Umstand muß doch eine Ursache haben.

Falk. Und hat sie.

Ernst. Und hat sie? Und hat eine andere Ursache als jene vermeinte?

Falk. Eine ganz andre.

Ernst. Soll ich raten, oder darf ich fragen?

Falk. Wenn du mir schon eher eine ganz andere Frage gethan hättest, die ich längst erwarten mußte, so würde dir das Raten nun nicht schwer fallen.

Ernst. Eine andere Frage, die du längst hättest erwarten müssen? —

Falk. Denn wenn ich dir sagte, daß das, was Freimäurerei ist, nicht immer Freimäurerei geheißen, was war natürlicher und näher —

Ernst. Als zu fragen, wie es sonst geheißen? — Ja wohl! — So frage ich es denn nun.

Falk. Wie die Freimäurerei geheißen, ehe sie Freimäurerei hieß, fragst du? — Massonei —

Ernst. Nun ja, freilich! Masonry auf englisch —

Falk. Auf englisch nicht Masonry, sondern Masony. — Nicht von Mason der Maurer, sondern von Mase der Tisch, die Tafel.

Ernst. Mase der Tisch? In welcher Sprache?

Falk. In der Sprache der Angelsachsen, doch nicht in dieser allein, sondern auch in der Sprache der Goten und Franken, folglich ein ursprünglich deutsches Wort, von welchem noch jetzt so mancherlei Abstammungen übrig sind, oder doch ohnlängst übrig waren, als: Maskopie, Masleidig, Masgenosse. Selbst Masonei war zu Luthers Zeiten noch häufig im Gebrauche; nur daß es seine gute Bedeutung ein wenig verschlimmert hatte.

Ernst. Ich weiß weder von seiner guten noch von seiner verschlimmerten Bedeutung.

Falk. Aber die Sitte unsrer Vorfahren weißt du doch, auch die wichtigsten Dinge am Tische zu überlegen? — Mase also der Tisch, und Masonei eine geschlossene Tischgesellschaft. Und wie aus einer geschlossenen, vertrauten Tischgesellschaft ein Saufgelag worden, in welchem Verstande Agricola das Wort Masonei braucht, kannst du leicht abnehmen.

Ernst. Wäre es dem Namen Loge vor einiger Zeit bald besser gegangen?

Falk. Vorher aber, ehe die Masoneien zum Teil so ausarteten und in der guten Meinung des Publikums so herabkamen, standen sie in desto größerem Ansehn. Es war kein Hof in Deutschland, weder klein noch groß, der nicht seine Masonei hatte. Die alten Lieder- und Geschichtsbücher sind davon Zeugen. Eigene Gebäude, die mit den Schlössern und Palästen der regierenden Herrn verbunden oder benachbart waren, hatten von ihnen ihre Benennung, von der man neuerer Zeit so manche ungegründete Auslegung hat. — Und was brauche ich dir zu ihrem Ruhme mehr zu sagen, als daß die Gesellschaft der runden Tafel die erste und älteste Masonei war, von der sie insgesamt abstammen?

Ernst. Der runden Tafel? Das steigt in ein sehr fabelhaftes Altertum hinauf —

Falk. Die Geschichte des Königs Arthur sei so fabelhaft, als sie will, die runde Tafel ist so fabelhaft nicht.

Ernst. Arthur soll doch der Stifter derselben gewesen sein?

Falk. Mit nichten! Auch nicht einmal der Fabel nach — Arthur oder sein Vater hatten sie von den Angelsachsen angenommen, wie schon der Name Masonei vermuten läßt. Und was versteht sich mehr von selbst, als daß die Angelsachsen keine Sitte nach England herüberbrachten, die sie in ihrem Vaterlande nicht zurückließen? Auch sieht man es an mehreren deutschen Völkern damaliger Zeit, daß der Hang, in und neben der großen bürgerlichen Gesellschaft kleinere vertraute Gesellschaften zu machen, ihnen eigen war.

Ernst. Hiermit meinest du?

Falk. Alles, was ich dir jetzt nur flüchtig und vielleicht nicht mit der gehörigen Präzision sage, mache ich mich anheischig, das nächste Mal, daß ich mich mit dir in der Stadt unter meinen Büchern befinde, schwarz auf weiß zu belegen — Höre mich jetzt

nur, wie man das erste Gerücht irgend einer großen Begebenheit hört! Es reizt die Neugierde mehr, als daß es sie befriedigt.

Ernst. Wo bliebst du?

Falk. Die Masonei also war eine deutsche Sitte, welche die Sachsen nach England verpflanzten. Die Gelehrten sind uneinig, wer die Mase-Thonas unter ihnen waren; allem Ansehen nach die Edlen der Masonei, welche so tiefe Wurzeln in diesem neuen Boden schlug, daß sie unter allen nachfolgenden Staatsveränderungen bekleib und sich von Zeit zu Zeit in der herrlichsten Blüte zeigte. Besonders waren die Masoneien der *** im zwölften Jahrhundert und im dreizehnten in sehr großem Rufe. Und so eine ***-Masonei war es, die sich bis zu Ende des siebzehnten Jahrhunderts trotz der Aufhebung des Ordens mitten in London erhalten hatte — Und hier fängt die Zeit an, wo die Fingerzeige der niedergeschriebenen Historie freilich ermangeln; aber eine sorgfältig aufbewahrte Tradition, die so viel Merkmale der Wahrheit hat, ist bereit, diesen Mangel zu ersetzen.

Ernst. Und was hindert diese Tradition, endlich einmal durch schriftliche Vorzeigungen sich zur Geschichte zu erheben?

Falk. Hindert? Nichts hindert! Alles rät vielmehr dazu an — Wenigstens fühle ich, ich fühle mich berechtigt, ja verpflichtet, dir und allen, welche sich mit dir in dem nämlichen Falle befinden, länger kein Geheimnis daraus zu machen.

Ernst. Nun denn! — Ich bin in der äußersten Erwartung.

Falk. Jene ***-Masonei also, die noch zu Ausgang des vorigen Jahrhunderts in London bestand, aber in aller Stille bestand, hatte ihr Versammlungshaus unfern der Sankt Paulskirche, die damals neu erbauet ward. Der Baumeister dieser zweiten Kirche der ganzen Welt war —

Ernst. Christoph Wren —

Falk. Und du hast den Schöpfer der ganzen heutigen Freimäurerei genannt —

Ernst. Ihn?

Falk. Kurz, Wren, der Baumeister der St. Paulskirche, in deren Nähe sich eine uralte Masonei von undenklichen Jahren her versammelte, war ein Mitglied dieser Masonei, welche er die dreißig Jahre über, die der Bau dauerte, um so öfterer besuchte.

Ernst. Ich fange an, ein Mißverständnis zu wittern.

Falk. Nichts anders! Die wahre Bedeutung des Worts Masonei war bei dem englischen Volke vergessen, verloren — Eine Masony, die in der Nähe eines so wichtigen Baues lag, in der sich der Meister dieses Baues so fleißig finden ließ, was kann die anders sein als eine Masonry, als eine Gesellschaft von Bauverständigen, mit welchen Wren die vorfallenden Schwierigkeiten überlegt? —

Ernst. Natürlich genug!

Falk. Die Fortsetzung eines solchen Baues einer solchen Kirche interessierte ganz London. Um Nachrichten davon aus der

ersten Hand zu haben, bewarb sich jeder, der einige Kenntnisse von Baukunst zu haben vermeinte, um Zutritt zu der vermeinten Masonry — und bewarb sich vergebens. Endlich — du kennst Christoph Wren nicht bloß dem Namen nach, du weißt, welch ein erfindsamer, thätiger Kopf er war. Er hatte ehedem den Plan zu einer Sozietät der Wissenschaften entwerfen helfen, welche spekulativische Wahrheiten gemeinnütziger und dem bürgerlichen Leben ersprießlicher machen sollte. Auf einmal fiel ihm das Gegenbild einer Gesellschaft bei, welche sich von der Praxis des bürgerlichen Lebens zur Spekulation erhöbe. „Dort," dachte er, „würde untersucht, was unter dem Wahren brauchbar, und hier, was unter dem Brauchbaren wahr wäre. Wie, wenn ich einige Grundsätze der Masonei exoterisch machte? Wie, wenn ich das, was sich nicht exoterisch machen läßt, unter die Hieroglyphen und Symbole desselben Handwerks versteckte, und was man jetzt unter dem Worte Masonry versteht, zu einer Free-Masonry erweiterte, an welcher mehrere teilnehmen könnten?" — So dachte Wren, und die Freimäurerei ward — Ernst! Wie ist dir?

Ernst. Wie einem Geblendeten.

Falk. Geht dir nun einiges Licht auf?

Ernst. Einiges? Zu viel auf einmal.

Falk. Begreifst du nun —

Ernst. Ich bitte dich, Freund, nichts mehr! — Aber hast du nicht bald Verrichtungen in der Stadt?

Falk. Wünschest du mich da?

Ernst. Wünsche? — nachdem du mir versprochen —

Falk. So hab' ich der Verrichtungen daselbst genug — Noch einmal, ich werde mich über manches aus dem Gedächtnisse zu schwankend, zu unbefriedigend ausgedruckt haben — Unter meinen Büchern sollst du sehen und greifen — Die Sonne geht unter, du mußt in die Stadt. Lebe wohl! —

Ernst. Eine andre ging mir auf. Lebe wohl!

Nachricht.

Ein sechstes Gespräch, welches unter diesen Freunden vorfiel, ist nicht so nachzubilden. Aber das Wesentliche davon ist zu kritischen Anmerkungen über das fünfte Gespräch bestimmt, die man zur Zeit noch zurückhält.

Die Erziehung des Menschengeschlechts.

1780.

Haec omnia inde esse in quibusdam vera,
unde in quibusdam falsa sunt.

Augustinus.

Vorbericht des Herausgebers.

Ich habe die erste Hälfte dieses Aufsatzes in meinen Beiträgen bekannt gemacht. Itzt bin ich imstande, das übrige nachfolgen zu lassen.

Der Verfasser hat sich darin auf einen Hügel gestellt, von welchem er etwas mehr als den vorgeschriebenen Weg seines heutigen Tages zu übersehen glaubt.

Aber er ruft keinen eilfertigen Wanderer, der nur das Nachtlager bald zu erreichen wünscht, von seinem Pfade. Er verlangt nicht, daß die Aussicht, die ihn entzücket, auch jedes andere Auge entzücken müsse.

Und so, dächte ich, könnte man ihn ja wohl stehen und staunen lassen, wo er steht und staunt!

Wenn er aus der unermeßlichen Ferne, die ein sanftes Abendrot seinem Blicke weder ganz verhüllt, noch ganz entdeckt, nun gar einen Fingerzeig mitbrächte, um den ich oft verlegen gewesen!

Ich meine diesen. — Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts; und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unsern Irrtümern nicht?

Die Erziehung des Menschengeschlechts.

§. 1.

Was die Erziehung bei dem einzeln Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte.

§. 2.

Erziehung ist Offenbarung, die dem einzeln Menschen geschieht, und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht.

§. 3.

Ob die Erziehung aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten in der Pädagogik Nutzen haben kann, will ich hier nicht untersuchen. Aber in der Theologie kann es gewiß sehr großen Nutzen haben und viele Schwierigkeiten heben, wenn man sich die Offenbarung als eine Erziehung des Menschengeschlechts vorstellet.

§. 4.

Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte; sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.

§. 5.

Und so wie es der Erziehung nicht gleichgültig ist, in welcher Ordnung sie die Kräfte des Menschen entwickelt; wie sie dem Menschen nicht alles auf einmal beibringen kann: eben so hat auch Gott bei seiner Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maß halten müssen.

§. 6.

Wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von einem einigen Gotte sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgeteilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn die sich selbst überlassene menschliche Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte sie den einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere und gab jedem dieser Teile ein Merkzeichen.

§. 7.

So entstand natürlicherweise Vielgötterei und Abgötterei. Und wer weiß, wie viele Millionen Jahre sich die menschliche Vernunft noch in diesen Irrwegen würde herumgetrieben haben — ohngeachtet überall und zu allen Zeiten einzelne Menschen erkannten,

daß es Irrwege waren — wenn es Gott nicht gefallen hätte, ihr durch einen neuen Stoß eine bessere Richtung zu geben!

§. 8.

Da er aber einem jeden einzeln Menschen sich nicht mehr offenbaren konnte, noch wollte, so wählte er sich ein einzelnes Volk zu seiner besondern Erziehung, und eben das ungeschliffenste, das verwildetste, um mit ihm ganz von vorne anfangen zu können.

§. 9.

Dies war das Israelitische Volk, von welchem man gar nicht einmal weiß, was es für einen Gottesdienst in Aegypten hatte. Denn an dem Gottesdienste der Aegyptier durften so verachtete Sklaven nicht teilnehmen, und der Gott seiner Väter war ihm gänzlich unbekannt geworden.

§. 10.

Vielleicht daß ihm die Aegyptier allen Gott, alle Götter ausdrücklich untersagt hatten; es in den Glauben gestürzt hatten, es habe gar keinen Gott, gar keine Götter; Gott, Götter haben, sei nur ein Vorrecht der bessern Aegyptier: und das, um es mit so viel größerm Anscheine von Billigkeit tyrannisieren zu dürfen. — Machen Christen es mit ihren Sklaven noch itzt viel anders? —

§. 11.

Diesem rohen Volke also ließ sich Gott anfangs bloß als den Gott seiner Väter ankündigen, um es nur erst mit der Idee eines auch ihm zustehenden Gottes bekannt und vertraut zu machen.

§. 12.

Durch die Wunder, mit welchen er es aus Aegypten führte und in Kanaan einsetzte, bezeugte er sich ihm gleich darauf als einen Gott, der mächtiger sei als irgend ein andrer Gott.

§. 13.

Und indem er fortfuhr, sich ihm als den mächtigsten von allen zu bezeugen — welches doch nur einer sein kann, — gewöhnte er es allmählich zu dem Begriffe des Einigen.

§. 14.

Aber wie weit war dieser Begriff des Einigen noch unter dem wahren transscendentalen Begriffe des Einigen, welchen die Vernunft so spät erst aus dem Begriffe des Unendlichen mit Sicherheit schließen lernen!

§. 15.

Zu dem wahren Begriffe des Einigen — wenn sich ihm auch schon die Besseren des Volks mehr oder weniger näherten — konnte sich doch das Volk lange nicht erheben, und dieses war die einzige

wahre Ursache, warum es so oft seinen einigen Gott verließ und den Einigen, d. i. Mächtigsten, in irgend einem andern Gotte eines andern Volks zu finden glaubte.

§. 16.

Ein Volk aber, das so roh, so ungeschickt zu abgezognen Gedanken war, noch so völlig in seiner Kindheit war, was war es für einer moralischen Erziehung fähig? Keiner andern, als die dem Alter der Kindheit entspricht: der Erziehung durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen.

§. 17.

Auch hier also treffen Erziehung und Offenbarung zusammen. Noch konnte Gott seinem Volke keine andere Religion, kein anders Gesetz geben als eines, durch dessen Beobachtung oder Nichtbeobachtung es hier auf Erden glücklich oder unglücklich zu werden hoffte oder fürchtete. Denn weiter als auf dieses Leben gingen noch seine Blicke nicht. Es wußte von keiner Unsterblichkeit der Seele, es sehnte sich nach keinem künftigen Leben. Ihm aber nun schon diese Dinge zu offenbaren, welchen seine Vernunft noch so wenig gewachsen war: was würde es bei Gott anders gewesen sein als der Fehler des eiteln Pädagogen, der sein Kind lieber übereilen und mit ihm prahlen als gründlich unterrichten will.

§. 18.

Allein wozu, wird man fragen, diese Erziehung eines so rohen Volkes, eines Volkes, mit welchem Gott so ganz von vorne anfangen mußte? Ich antworte: Um in der Folge der Zeit einzelne Glieder desselben so viel sichrer zu Erziehern aller übrigen Völker brauchen zu können. Er erzog in ihm die künftigen Erzieher des Menschengeschlechts. Das wurden Juden, das konnten nur Juden werden, nur Männer aus einem so erzogenen Volke.

§. 19.

Denn weiter. Als das Kind unter Schlägen und Liebkosungen aufgewachsen und nun zu Jahren des Verstandes gekommen war, stieß es der Vater auf einmal in die Fremde; und hier erkannte es auf einmal das Gute, das es in seines Vaters Hause gehabt und nicht erkannt hatte.

§. 20.

Während daß Gott sein erwähltes Volk durch alle Staffeln einer kindischen Erziehung führte, waren die andern Völker des Erdbodens bei dem Lichte der Vernunft ihren Weg fortgegangen. Die meisten derselben waren weit hinter dem erwählten Volke zurückgeblieben, nur einige waren ihm zuvorgekommen. Und auch das geschieht bei Kindern, die man für sich aufwachsen läßt; viele bleiben ganz roh, einige bilden sich zum Erstaunen selbst.

§. 21.

Wie aber diese glücklichern Einige nichts gegen den Nutzen und die Notwendigkeit der Erziehung beweisen, so beweisen die wenigen heidnischen Völker, die selbst in der Erkenntnis Gottes vor dem erwählten Volke noch bis itzt einen Vorsprung zu haben schienen, nichts gegen die Offenbarung. Das Kind der Erziehung fängt mit langsamen, aber sichern Schritten an, es holt manches glücklicher organisierte Kind der Natur spät ein, aber es holt es doch ein und ist alsdann nie wieder von ihm einzuholen.

§. 22.

Auf gleiche Weise. Daß — die Lehre von der Einheit Gottes beiseite gesetzt, welche in den Büchern des Alten Testaments sich findet und sich nicht findet — daß, sage ich, wenigstens die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und die damit verbundene Lehre von Strafe und Belohnung in einem künftigen Leben darin völlig fremd sind, beweiset eben so wenig wider den göttlichen Ursprung dieser Bücher. Es kann dem ohngeachtet mit allen darin enthaltenen Wundern und Prophezeiungen seine gute Richtigkeit haben. Denn laßt uns setzen, jene Lehren würden nicht allein darin vermißt, jene Lehren wären auch sogar nicht einmal wahr; laßt uns setzen, es wäre wirklich für die Menschen in diesem Leben alles aus: wäre darum das Dasein Gottes minder erwiesen? stünde es darum Gotte minder frei, würde es darum Gotte minder ziemen, sich der zeitlichen Schicksale irgend eines Volks aus diesem vergänglichen Geschlechte unmittelbar anzunehmen? Die Wunder, die er für die Juden that, die Prophezeiungen, die er durch sie aufzeichnen ließ, waren ja nicht bloß für die wenigen sterblichen Juden, zu deren Zeiten sie geschahen und aufgezeichnet wurden: er hatte seine Absichten damit auf das ganze jüdische Volk, auf dem das ganze Menschengeschlecht, die hier auf Erden vielleicht ewig dauern sollen, wenn schon jeder einzelne Jude, jeder einzelne Mensch auf immer dahinstirbt.

§. 23.

Noch einmal. Der Mangel jener Lehren in den Schriften des Alten Testaments beweiset wider ihre Göttlichkeit nichts. Moses war doch von Gott gesandt, obschon die Sanktion seines Gesetzes sich nur auf dieses Leben erstreckte. Denn warum weiter? Er war ja nur an das Israelitische Volk, an das damalige Israelitische Volk gesandt, und sein Auftrag war den Kenntnissen, den Fähigkeiten, den Neigungen dieses damaligen Israelitischen Volks sowie der Bestimmung des künftigen vollkommen angemessen. Das ist genug.

§. 24.

So weit hätte Warburton auch nur gehen müssen, und nicht weiter. Aber der gelehrte Mann überspannte den Bogen. Nicht

zufrieden, daß der Mangel jener Lehren der göttlichen Sendung Mosis nichts schade, er sollte ihm die göttliche Sendung Mosis sogar beweisen. Und wenn er diesen Beweis noch aus der Schicklichkeit eines solchen Gesetzes für ein solches Volk zu führen gesucht hätte! Aber er nahm seine Zuflucht zu einem von Mose bis auf Christum ununterbrochen fortdauernden Wunder, nach welchem Gott einen jeden einzeln Juden gerade so glücklich oder unglücklich gemacht habe, als es dessen Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Gesetz verdiente. Dieses Wunder habe den Mangel jener Lehren, ohne welche kein Staat bestehen könne, ersetzt, und eine solche Ersetzung eben beweise, was jener Mangel auf den ersten Anblick zu verneinen scheine.

§. 25.

Wie gut war es, daß Warburton dieses anhaltende Wunder, in welches er das Wesentliche der Israelitischen Theokratie setzte, durch nichts erhärten, durch nichts wahrscheinlich machen konnte! Denn hätte er das gekonnt, wahrlich — alsdenn erst hätte er die Schwierigkeit unauflöslich gemacht. — Mir wenigstens. — Denn was die Göttlichkeit der Sendung Mosis wiederherstellen sollte, würde an der Sache selbst zweifelhaft gemacht haben, die Gott zwar damals nicht mitteilen, aber doch gewiß auch nicht erschweren wollte.

§. 26.

Ich erkläre mich an dem Gegenbilde der Offenbarung. Ein Elementarbuch für Kinder darf gar wohl dieses oder jenes wichtige Stück der Wissenschaft oder Kunst, die es vorträgt, mit Stillschweigen übergehen, von dem der Pädagog urteilte, daß es den Fähigkeiten der Kinder, für die er schrieb, noch nicht angemessen sei. Aber es darf schlechterdings nichts enthalten, was den Kindern den Weg zu den zurückbehaltnen wichtigen Stücken versperre oder verlege. Vielmehr müssen ihnen alle Zugänge zu denselben sorgfältig offen gelassen werden; und sie nur von einem einzigen dieser Zugänge ableiten oder verursachen, daß sie denselben später betreten, würde allein die Unvollständigkeit des Elementarbuchs zu einem wesentlichen Fehler desselben machen.

§. 27.

Also auch konnte in den Schriften des Alten Testaments, in diesen Elementarbüchern für das rohe und im Denken ungeübte Israelitische Volk, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und künftigen Vergeltung gar wohl mangeln; aber enthalten durften sie schlechterdings nichts, was das Volk, für das sie geschrieben waren, auf dem Wege zu dieser großen Wahrheit auch nur verspätet hätte. Und was hätte es, wenig zu sagen, mehr dahin verspätet, als wenn jene wunderbare Vergeltung in diesem Leben darin wäre versprochen, und von dem wäre versprochen worden, der nichts verspricht, was er nicht hält?

§. 28.

Denn wenn schon aus der ungleichen Austeilung der Güter dieses Lebens, bei der auf Tugend und Laster so wenig Rücksicht genommen zu sein scheinet, eben nicht der strengste Beweis für die Unsterblichkeit der Seele und für ein anders Leben, in welchem jener Knoten sich auflöse, zu führen, so ist doch wohl gewiß, daß der menschliche Verstand ohne jenem Knoten noch lange nicht — und vielleicht auch nie — auf bessere und strengere Beweise gekommen wäre. Denn was sollte ihn antreiben können, diese bessern Beweise zu suchen? Die bloße Neugierde?

§. 29.

Der und jener Israelite mochte freilich wohl die göttlichen Versprechungen und Androhungen, die sich auf den gesamten Staat bezogen, auf jedes einzelne Glied desselben erstrecken und in dem festen Glauben stehen, daß, wer fromm sei, auch glücklich sein müsse, und wer unglücklich sei oder werde, die Strafe seiner Missethat trage, welche sich sofort wieder in Segen verkehre, sobald er von seiner Missethat ablasse. — Ein solcher scheinet den „Hiob" geschrieben zu haben; denn der Plan desselben ist ganz in diesem Geiste. —

§. 30.

Aber unmöglich durfte die tägliche Erfahrung diesen Glauben bestärken, oder es war auf immer bei dem Volke, das diese Erfahrung hatte, auf immer um die Erkennung und Aufnahme der ihm noch ungeläufigen Wahrheit geschehen. Denn wenn der Fromme schlechterdings glücklich war und es zu seinem Glücke doch wohl auch mit gehörte, daß seine Zufriedenheit keine schrecklichen Gedanken des Todes unterbrachen, daß er alt und lebenssatt starb: wie konnte er sich nach einem andern Leben sehnen? wie konnte er über etwas nachdenken, wornach er sich nicht sehnte? Wenn aber der Fromme darüber nicht nachdachte, wer sollte es denn? Der Bösewicht, der die Strafe seiner Missethat fühlte und, wenn er dieses Leben verwünschte, so gern auf jedes andere Leben Verzicht that?

§. 31.

Weit weniger verschlug es, daß der und jener Israelite die Unsterblichkeit der Seele und künftige Vergeltung, weil sich das Gesetz nicht darauf bezog, geradezu und ausdrücklich leugnete. Das Leugnen eines Einzeln — wäre es auch ein Salomo gewesen — hielt den Fortgang des gemeinen Verstandes nicht auf und war an und für sich selbst schon ein Beweis, daß das Volk nun einen großen Schritt der Wahrheit näher gekommen war. Denn einzelne leugnen nur, was mehrere in Ueberlegung ziehen, und in Ueberlegung ziehen, warum man sich vorher ganz und gar nicht bekümmerte, ist der halbe Weg zur Erkenntnis.

§. 32.

Laßt uns auch bekennen, daß es ein heroischer Gehorsam ist, die Gesetze Gottes beobachten, bloß weil es Gottes Gesetze sind, und nicht, weil er die Beobachter derselben hier und dort zu belohnen verheißen hat; sie beobachten, ob man schon an der künftigen Belohnung ganz verzweifelt und der zeitlichen auch nicht so ganz gewiß ist.

§. 33.

Ein Volk, in diesem heroischen Gehorsame gegen Gott erzogen, sollte es nicht bestimmt, sollte es nicht vor allen andern fähig sein, ganz besondere göttliche Absichten auszuführen? — Laßt den Soldaten, der seinem Führer blinden Gehorsam leistet, nun auch von der Klugheit seines Führers überzeugt werden und sagt, was dieser Führer mit ihm auszuführen sich nicht unterstehen darf! —

§. 34.

Noch hatte das jüdische Volk in seinem Jehovah mehr den mächtigsten, als den weisesten aller Götter verehrt; noch hatte es ihn als einen eifrigen Gott mehr gefürchtet als geliebt: auch dieses zum Beweise, daß die Begriffe, die es von seinem höchsten, einigen Gott hatte, nicht eben die rechten Begriffe waren, die wir von Gott haben müssen. Doch nun war die Zeit da, daß diese seine Begriffe erweitert, veredelt, berichtiget werden sollten, wozu sich Gott eines ganz natürlichen Mittels bediente, eines bessern, richtigern Maßstabes, nach welchem es ihn zu schätzen Gelegenheit bekam.

§. 35.

Anstatt daß es ihn bisher nur gegen die armseligen Götzen der kleinen benachbarten rohen Völkerschaften geschätzt hatte, mit welchen es in beständiger Eifersucht lebte, fing es in der Gefangenschaft unter dem weisen Perser an, ihn gegen das Wesen aller Wesen zu messen, wie das eine geübtere Vernunft erkannte und verehrte.

§. 36.

Die Offenbarung hatte seine Vernunft geleitet, und nun erhellte die Vernunft auf einmal seine Offenbarung.

§. 37.

Das war der erste wechselseitige Dienst, den beide einander leisteten; und dem Urheber beider ist ein solcher gegenseitiger Einfluß so wenig unanständig, daß ohne ihm eines von beiden überflüssig sein würde.

§. 38.

Das in die Fremde geschickte Kind sahe andere Kinder, die mehr wußten, die anständiger lebten, und fragte sich beschämt: Warum weiß ich das nicht auch? warum lebe ich nicht auch so?

Hätte in meines Vaters Hause man mir das nicht auch beibringen, dazu mich nicht auch anhalten sollen? Da sucht es seine Elementarbücher wieder vor, die ihm längst zum Ekel geworden, um die Schuld auf die Elementarbücher zu schieben. Aber siehe, es erkennet, daß die Schuld nicht an den Büchern liege, daß die Schuld ledig sein eigen sei, warum es nicht längst eben das wisse, eben so lebe.

§. 39.

Da die Juden nunmehr auf Veranlassung der reinern persischen Lehre in ihrem Jehovah nicht bloß den größten aller Nationalgötter, sondern Gott erkannten; da sie ihn als solchen in ihren wieder hervorgesuchten heiligen Schriften um so eher finden und andern zeigen konnten, als er wirklich darin war; da sie vor allen sinnlichen Vorstellungen desselben einen eben so großen Abscheu bezeugten oder doch in diesen Schriften zu haben angewiesen wurden, als die Perser nur immer hatten: was Wunder, daß sie vor den Augen des Cyrus mit einem Gottesdienste Gnade fanden, den er zwar noch weit unter dem reinen Sabeismus, aber doch auch weit über die groben Abgöttereien zu sein erkannte, die sich dafür des verlaßnen Landes der Juden bemächtiget hatten?

§. 40.

So erleuchtet über ihre eignen unerkannten Schätze, kamen sie zurück und wurden ein ganz andres Volk, dessen erste Sorge es war, diese Erleuchtung unter sich dauerhaft zu machen. Bald war an Abfall und Abgötterei unter ihm nicht mehr zu denken. Denn man kann einem Nationalgott wohl untreu werden, aber nie Gott, sobald man ihn einmal erkannt hat.

§. 41.

Die Gottesgelehrten haben diese gänzliche Veränderung des jüdischen Volks verschiedentlich zu erklären gesucht, und einer, der die Unzulänglichkeit aller dieser verschiednen Erklärungen sehr wohl gezeigt hat, wollte endlich „die augenscheinliche Erfüllung der über die Babylonische Gefangenschaft und die Wiederherstellung aus derselben ausgesprochnen und aufgeschriebnen Weissagungen" für die wahre Ursache derselben angeben. Aber auch diese Ursache kann nur in sofern die wahre sein, als sie die nun erst veredelten Begriffe von Gott voraussetzt. Die Juden mußten nun erst erkannt haben, daß Wunder thun und das Künftige vorhersagen, nur Gott zukomme; welches beides sie sonst auch den falschen Götzen beigeleget hatten, wodurch eben Wunder und Weissagungen bisher nur einen so schwachen, vergänglichen Eindruck auf sie gemacht hatten.

§. 42.

Ohne Zweifel waren die Juden unter den Chaldäern und Persern auch mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bekannter geworden. Vertrauter mit ihr wurden sie in den Schulen der griechischen Philosophen in Aegypten.

§. 43.

Doch da es mit dieser Lehre in Ansehung ihrer heiligen Schriften die Bewandtnis nicht hatte, die es mit der Lehre von der Einheit und den Eigenschaften Gottes gehabt hatte; da jene von dem sinnlichen Volke darin war gröblich übersehen worden, diese aber gesucht sein wollte; da auf diese noch Vorübungen nötig gewesen waren und also nur Anspielungen und Fingerzeige stattgehabt hatten: so konnte der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele natürlicherweise nie der Glaube des gesamten Volks werden. Er war und blieb nur der Glaube einer gewissen Sekte desselben.

§. 44.

Eine Vorübung auf die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nenne ich z. E. die göttliche Androhung, die Missethat des Vaters an seinen Kindern bis ins dritte und vierte Glied zu strafen. Dies gewöhnte die Väter, in Gedanken mit ihren spätesten Nachkommen zu leben und das Unglück, welches sie über diese Unschuldige gebracht hatten, vorauszufühlen.

§. 45.

Eine Anspielung nenne ich, was bloß die Neugierde reizen und eine Frage veranlassen sollte, als die oft vorkommende Redensart: zu seinen Vätern versammelt werden, für „sterben".

§. 46.

Einen Fingerzeig nenne ich, was schon irgend einen Keim enthält, aus welchem sich die noch zurückgehaltne Wahrheit entwickeln läßt. Dergleichen war Christi Schluß aus der Benennung Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dieser Fingerzeig scheint mir allerdings in einen strengen Beweis ausgebildet werden zu können.

§. 47.

In solchen Vorübungen, Anspielungen, Fingerzeigen besteht die positive Vollkommenheit eines Elementarbuchs, so wie die oben erwähnte Eigenschaft, daß es den Weg zu den noch zurückgehaltenen Wahrheiten nicht erschwere oder versperre, die negative Vollkommenheit desselben war.

§. 48.

Setzt hierzu noch die Einkleidung und den Stil — 1) die Einkleidung der nicht wohl zu übergehenden abstrakten Wahrheiten in Allegorien und lehrreiche einzelne Fälle, die als wirklich geschehen erzählet werden. Dergleichen sind die Schöpfung unter dem Bilde des werdenden Tages, die Quelle des moralischen Bösen in der Erzählung vom verbotnen Baume, der Ursprung der mancherlei Sprachen in der Geschichte vom Turmbaue zu Babel u. s. w.

§. 49.

2) den Stil — bald plan und einfältig, bald poetisch, durchaus voll Tautologien, aber solchen, die den Scharfsinn üben, indem sie

bald etwas anders zu sagen scheinen und doch das Nämliche sagen, bald das Nämliche zu sagen scheinen und im Grunde etwas anders bedeuten oder bedeuten können: —

§. 50.

Und ihr habt alle gute Eigenschaften eines Elementarbuchs sowohl für Kinder als für ein kindisches Volk.

§. 51.

Aber jedes Elementarbuch ist nur für ein gewisses Alter. Das ihm entwachsene Kind länger, als die Meinung gewesen, dabei zu verweilen, ist schädlich. Denn um dieses auf eine nur einigermaßen nützliche Art thun zu können, muß man mehr hineinlegen, als darin liegt, mehr hineintragen, als es fassen kann. Man muß der Anspielungen und Fingerzeige zu viel suchen und machen, die Allegorien zu genau ausschütteln, die Beispiele zu umständlich deuten, die Worte zu stark pressen. Das gibt dem Kinde einen kleinlichen, schiefen, spitzfindigen Verstand; das macht es geheimnisreich, abergläubisch, voll Verachtung gegen alles Faßliche und Leichte.

§. 52.

Die nämliche Weise, wie die Rabbinen ihre heiligen Bücher behandelten! Der nämliche Charakter, den sie dem Geiste ihres Volks dadurch erteilten!

§. 53.

Ein beßrer Pädagog muß kommen und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen reißen. — Christus kam.

§. 54.

Der Teil des Menschengeschlechts, den Gott in einen Erziehungsplan hatte fassen wollen — er hatte aber nur denjenigen in einen fassen wollen, der durch Sprache, durch Handlung, durch Regierung, durch andere natürliche und politische Verhältnisse in sich bereits verbunden war — war zu dem zweiten großen Schritte der Erziehung reif.

§. 55.

Das ist, dieser Teil des Menschengeschlechts war in der Ausübung seiner Vernunft so weit gekommen, daß er zu seinen moralischen Handlungen edlere, würdigere Bewegungsgründe bedurfte und brauchen konnte, als zeitliche Belohnung und Strafen waren, die ihn bisher geleitet hatten. Das Kind wird Knabe. Leckerei und Spielwerk weicht der aufkeimenden Begierde, eben so frei, eben so geehrt, eben so glücklich zu werden, als es sein älteres Geschwister sieht.

§. 56.

Schon längst waren die Bessern von jenem Teile des Menschengeschlechts gewohnt, sich durch einen Schatten solcher edlern Bewegungsgründe regieren zu lassen. Um nach diesem Leben auch

nur in dem Andenken seiner Mitbürger fortzuleben, that der Grieche und Römer alles.

§. 57.

Es war Zeit, daß ein andres, wahres, nach diesem Leben zu gewärtigendes Leben Einfluß auf seine Handlungen gewönne.

§. 58.

Und so ward Christus der erste zuverlässige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele.

§. 59.

Der erste zuverlässige Lehrer. — Zuverlässig durch die Weissagungen, die in ihm erfüllt schienen, zuverlässig durch die Wunder, die er verrichtete, zuverlässig durch seine eigene Wiederbelebung nach einem Tode, durch den er seine Lehre versiegelt hatte. Ob wir noch itzt diese Wiederbelebung, diese Wunder beweisen können, das lasse ich dahingestellt sein; so wie ich es dahingestellt sein lasse, wer die Person dieses Christus gewesen. Alles das kann damals zur Annehmung seiner Lehre wichtig gewesen sein, itzt ist es zur Erkennung der Wahrheit dieser Lehre so wichtig nicht mehr.

§. 60.

Der erste praktische Lehrer. — Denn ein anders ist, die Unsterblichkeit der Seele als eine philosophische Spekulation vermuten, wünschen, glauben, ein anders, seine innern und äußern Handlungen darnach einrichten.

§. 61.

Und dieses wenigstens lehrte Christus zuerst. Denn ob es gleich bei manchen Völkern auch schon vor ihm eingeführter Glaube war, daß böse Handlungen noch in jenem Leben bestraft würden, so waren es doch nur solche, die der bürgerlichen Gesellschaft Nachteil brachten und daher auch schon in der bürgerlichen Gesellschaft ihre Strafe hatten. Eine innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anders Leben zu empfehlen, war ihm allein vorbehalten.

§. 62.

Seine Jünger haben diese Lehre getreulich fortgepflanzt. Und wenn sie auch kein ander Verdienst hätten, als daß sie einer Wahrheit, die Christus nur allein für die Juden bestimmt zu haben schien, einen allgemeinern Umlauf unter mehrern Völkern verschafft hätten, so wären sie schon darum unter die Pfleger und Wohlthäter des Menschengeschlechts zu rechnen.

§. 63.

Daß sie aber diese eine große Lehre noch mit andern Lehren versetzten, deren Wahrheit weniger einleuchtend, deren Nutzen weniger

erheblich war: wie konnte das anders sein? Laßt uns sie darum nicht schelten, sondern vielmehr mit Ernst untersuchen, ob nicht selbst diese beigemischten Lehren ein neuer Richtungsstoß für die menschliche Vernunft geworden.

§. 64.

Wenigstens ist es schon aus der Erfahrung klar, daß die neutestamentlichen Schriften, in welchen sich diese Lehren nach einiger Zeit aufbewahret fanden, das zweite beßre Elementarbuch für das Menschengeschlecht abgegeben haben und noch abgeben.

§. 65.

Sie haben seit siebzehnhundert Jahren den menschlichen Verstand mehr als alle andere Bücher beschäftiget, mehr als alle andere Bücher erleuchtet, sollte es auch nur durch das Licht sein, welches der menschliche Verstand selbst hineintrug.

§. 66.

Unmöglich hätte irgend ein ander Buch unter so verschiednen Völkern so allgemein bekannt werden können; und unstreitig hat das, daß so ganz ungleiche Denkungsarten sich mit diesem nämlichen Buche beschäftigten, den menschlichen Verstand mehr fortgeholfen, als wenn jedes Volk für sich besonders sein eignes Elementarbuch gehabt hätte.

§. 67.

Auch war es höchst nötig, daß jedes Volk dieses Buch eine Zeit lang für das Non plus ultra seiner Erkenntnisse halten mußte. Denn dafür muß auch der Knabe sein Elementarbuch vors erste ansehen, damit die Ungeduld, nur fertig zu werden, ihn nicht zu Dingen fortreißt, zu welchen er noch keinen Grund gelegt hat.

§. 68.

Und was noch itzt höchst wichtig ist: — Hüte dich, du fähigeres Individuum, der du an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfest und glühest, hüte dich, es deine schwächere Mitschüler merken zu lassen, was du witterst oder schon zu sehn beginnest.

§. 69.

Bis sie dir nach sind, diese schwächere Mitschüler, — kehre lieber noch einmal selbst in dieses Elementarbuch zurück und untersuche, ob das, was du nur für Wendungen der Methode, für Lückenbüßer der Didaktik hältst, auch wohl nicht etwas Mehrers ist.

§. 70.

Du hast in der Kindheit des Menschengeschlechts an der Lehre von der Einheit Gottes gesehen, daß Gott auch bloße Vernunftswahrheiten unmittelbar offenbaret, oder verstattet und einleitet, daß bloße Vernunftswahrheiten als unmittelbar geoffenbarte Wahr-

heiten ein Zeit lang gelehret werden, um sie geschwinder zu verbreiten und sie fester zu gründen.

§. 71.

Du erfährst in dem Knabenalter des Menschengeschlechts an der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele das Nämliche. Sie wird in dem zweiten bessern Elementarbuche als Offenbarung gepredigt, nicht als Resultat menschlicher Schlüsse gelehret.

§. 72.

So wie wir zur Lehre von der Einheit Gottes nunmehr des Alten Testaments entbehren können; so wie wir allmählich zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch des Neuen Testaments entbehren zu können anfangen: könnten in diesem nicht noch mehr dergleichen Wahrheiten vorgespiegelt werden, die wir als Offenbarungen so lange anstaunen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lernen?

§. 73.

Z. E. die Lehre von der Dreieinigkeit. — Wie, wenn diese Lehre dem menschlichen Verstand nach unendlichen Verirrungen rechts und links nur endlich auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, daß Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne; daß auch seine Einheit eine transscendentale Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließt? — Muß Gott wenigstens nicht die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben? d. i. eine Vorstellung, in der sich alles befindet, was in ihm selbst ist? Würde sich aber alles in ihr finden, was in ihm selbst ist, wenn auch von seiner notwendigen Wirklichkeit, sowie von seinen übrigen Eigenschaften, sich bloß eine Vorstellung, sich bloß eine Möglichkeit fände? Diese Möglichkeit erschöpft das Wesen seiner übrigen Eigenschaften; aber auch seiner notwendigen Wirklichkeit? Mich dünkt nicht. — Folglich kann entweder Gott gar keine vollständige Vorstellung von sich selbst haben, oder diese vollständige Vorstellung ist eben so notwendig wirklich, als er es selbst ist 2c. — Freilich ist das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorstellung von mir, weil es nur das von mir hat, wovon Lichtstrahlen auf seine Fläche fallen. Aber wenn denn nun dieses Bild alles, alles ohne Ausnahme hätte, was ich selbst habe, würde es sodann auch noch eine leere Vorstellung oder nicht vielmehr eine wahre Verdopplung meines Selbst sein? — Wenn ich eine ähnliche Verdopplung in Gott zu erkennen glaube, so irre ich mich vielleicht nicht sowohl, als daß die Sprache meinen Begriffen unterliegt; und so viel bleibt doch immer unwidersprechlich, daß diejenigen, welche die Idee davon populär machen wollen, sich schwerlich faßlicher und schicklicher hätten ausdrücken können, als durch die Benennung eines Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugt.

§. 74.

Und die Lehre von der Erbsünde. — Wie, wenn uns endlich alles überführte, daß der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht sei, daß er moralischen Gesetzen folgen könne?

§. 75.

Und die Lehre von der Genugthuung des Sohnes. — Wie, wenn uns endlich alles nötigte anzunehmen, daß Gott ungeachtet jener ursprünglichen Unvermögenheit des Menschen ihm dennoch moralische Gesetze lieber geben und ihm alle Uebertretungen in Rücksicht auf seinen Sohn, d. i. in Rücksicht auf den selbständigen Umfang aller seiner Vollkommenheiten, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des Einzeln verschwindet, lieber verzeihen wollen, als daß er sie ihm nicht geben und ihn von aller moralischen Glückseligkeit ausschließen wollen, die sich ohne moralische Gesetze nicht denken läßt?

§. 76.

Man wende nicht ein, daß dergleichen Vernünfteleien über die Geheimnisse der Religion untersagt sind. — Das Wort Geheimnis bedeutete in den ersten Zeiten des Christentums ganz etwas anders, als wir itzt darunter verstehen, und die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftswahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbaret wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftswahrheiten, aber sie wurden geoffenbaret, um es zu werden. Sie waren gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermaßen darnach richten können. Wollten sich die Schüler an dem vorausgesagten Facit begnügen, so würden sie nie rechnen lernen und die Absicht, in welcher der gute Meister ihnen bei ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, schlecht erfüllen.

§. 77.

Und warum sollten wir nicht auch durch eine Religion, mit deren historischen Wahrheit, wenn man will, es so mißlich aussieht, gleichwohl auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unsrer Natur, von unsern Verhältnissen zu Gott geleitet werden können, auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre?

§. 78.

Es ist nicht wahr, daß Spekulationen über diese Dinge jemals Unheil gestiftet und der bürgerlichen Gesellschaft nachteilig geworden. — Nicht den Spekulationen — dem Unsinne, der Tyrannei, diesen Spekulationen zu steuern, Menschen, die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gönnen, ist dieser Vorwurf zu machen.

§. 79.

Vielmehr sind dergleichen Spekulationen — mögen sie im einzeln doch ausfallen, wie sie wollen — unstreitig die schicklichsten Uebungen des menschlichen Verstandes überhaupt, so lange das menschliche Herz überhaupt höchstens nur vermögend ist, die Tugend wegen ihrer ewigen glückseligen Folgen zu lieben.

§. 80.

Denn bei dieser Eigennützigkeit des menschlichen Herzens auch den Verstand nur allein an dem üben wollen, was unsere körperlichen Bedürfnisse betrifft, würde ihn mehr stumpfen als wetzen heißen. Er will schlechterdings an geistigen Gegenständen geübt sein, wenn er zu seiner völligen Aufklärung gelangen und diejenige Reinigkeit des Herzens hervorbringen soll, die uns die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben fähig macht.

§. 81.

Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchste Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie?

§. 82.

Nie? — Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! — Die Erziehung hat ihr Ziel, bei dem Geschlechte nicht weniger als bei dem Einzeln. Was erzogen wird, wird zu etwas erzogen.

§. 83.

Die schmeichelnden Aussichten, die man dem Jünglinge eröffnet, die Ehre, der Wohlstand, die man ihm vorspiegelt: was sind sie mehr als Mittel, ihn zum Manne zu erziehen, der auch dann, wenn diese Aussichten der Ehre und des Wohlstandes wegfallen, seine Pflicht zu thun vermögend sei.

§. 84.

Darauf zweckte die menschliche Erziehung ab, und die göttliche reichte dahin nicht? Was der Kunst mit dem Einzeln gelingt, sollte der Natur nicht auch mit dem Ganzen gelingen? Lästerung! Lästerung!

§. 85.

Nein, sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird; da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloß heften und stärken sollten, die innern bessern Belohnungen desselben zu erkennen.

§. 86.

Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird.

§. 87.

Vielleicht, daß selbst gewisse Schwärmer des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts einen Strahl dieses neuen, ewigen Evangeliums aufgefangen hatten und nur darin irrten, daß sie den Ausbruch desselben so nahe verkündigten.

§. 88.

Vielleicht war ihr dreifaches Alter der Welt keine so leere Grille; und gewiß hatten sie keine schlimme Absichten, wenn sie lehrten, daß der Neue Bund eben so wohl antiquieret werden müsse, als es der Alte geworden. Es blieb auch bei ihnen immer die nämliche Oekonomie des nämlichen Gottes. Immer — sie meine Sprache sprechen zu lassen — der nämliche Plan der allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechts.

§. 89.

Nur daß sie ihn übereilten, nur daß sie ihre Zeitgenossen, die noch kaum der Kindheit entwachsen waren, ohne Aufklärung, ohne Vorbereitung, mit eins zu Männern machen zu können glaubten, die ihres dritten Zeitalters würdig wären!

§. 90.

Und eben das machte sie zu Schwärmern. Der Schwärmer thut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft, aber er kann diese Zukunft nur nicht erwarten. Er wünscht diese Zukunft beschleuniget und wünscht, daß sie durch ihn beschleuniget werde. Wozu sich die Natur Jahrtausende Zeit nimmt, soll in dem Augenblicke seines Daseins reifen. Denn was hat er davon, wenn das, was er für das Bessere erkennt, nicht noch bei seinen Lebzeiten das Bessere wird? Kömmt er wieder? Glaubt er wiederzukommen? — Sonderbar, daß diese Schwärmerei allein unter den Schwärmern nicht mehr Mode werden will!

§. 91.

Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln! — Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten zurückzugehen! — Es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist.

§. 92.

Du hast auf deinem ewigen Wege so viel mitzunehmen, so viel Seitenschritte zu thun! — Und wie? wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein Einzelnes eben dahin liefert?

§. 93.

Nicht anders! Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch (der

früher, der später) erst durchlaufen haben. — „In einem und eben demselben Leben durchlaufen haben? Kann er in eben demselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ gewesen sein? Kann er in eben demselben Leben beide überholet haben?"

§. 94.

Das wohl nun nicht! — Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein?

§. 95.

Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel?

§. 96.

Warum könnte auch ich nicht hier bereits einmal alle die Schritte zu meiner Vervollkommung gethan haben, welche bloß zeitliche Strafen und Belohnungen den Menschen bringen können?

§. 97.

Und warum nicht ein andermal alle die, welche zu thun uns die Aussichten in ewige Belohnungen so mächtig helfen?

§. 98.

Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, daß es der Mühe wiederzukommen etwa nicht lohnet?

§. 99.

Darum nicht? — Oder weil ich es vergesse, daß ich schon da gewesen? Wohl mir, daß ich das vergesse! Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf itzt vergessen muß, habe ich denn das auf ewig vergessen?

§. 100.

Oder weil so zu viel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren? — Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?

Philosophischer Nachlaß.

Ueber die Elpistiker.

Ornari res ipsa nequit, contenta doceri.
Horat.

1755.

Abriß der Abhandlung von den Elpistikern.

Plutarch ist der einzige Währmann dieser Anekdote, die man sich lange Zeit bloß zu wissen begnügt, bis endlich ihre Mutmaßungen darüber geäußert a) Heumann, b) Brucker, c) Jöcher, einiger geringern Lichter nicht zu gedenken.

I. Antithesis.
  1. Wider Heumann, daß die Elpistiker keine Christen gewesen.
    a) Bruckers Gründe, aus dem Namen der Philosophen, der ihnen vom Plutarch beigelegt wird.
      Unzulänglichkeit dieses Grundes.
    b) Meine Gedanken.
      a) Die Hoffnung des zukünftigen Lebens war kein unterscheidendes Kennzeichen des Christentums.
        1) Ohne diese Hoffnung kann keine Religion gedacht werden. Warburton würde hinzusetzen: Ohne diese Hoffnung kann nicht einmal ein Staat menschlicher Einrichtung bestehen.
        2) Außer daß diese Hoffnung in der gemeinen Religion der Heiden nicht fehlen konnte, war sie das Hauptwerk ihrer geheimen. Alle ihre Mysterien liefen auf sie hinaus. (S. Diog. Laërt., lib. VI. p. m. 319. Die Antwort des Antisthenes conf. in vita Diogenis, p. m. 334.)
        3) Hätte sie aber auch schon der heidnischen Religion gemangelt, so war sie doch in den Schulen der Philosophen viel zu bekannt und angenommen, als daß sie den Heiden an den Christen etwas Unerhörtes oder Lächerliches hätte sein können.

b) Will man aber unter dieser Hoffnung gar ungezweifelte Gewißheit verstehn, in der nur ein Christ von seiner künftigen Seligkeit sein kann, so sage ich, daß diese unter die geheimen Lehren des Christentums gehörte und aus diesem Grunde der Anlaß zu einer allgemeinen Benennung der Christen unmöglich sein konnte.

2. Wider Bruckern, daß die Elpistiker nicht die Stoiker sein können. Denn

1) die Stoiker waren nicht die einzigen Philosophen, welche die Hoffnung eines künftigen Lebens annahmen. Dieses bekennt Brucker selbst; aber er sagt, sie wären diejenigen, welche das meiste Gerede davon machten.

2) Doch auch das waren sie nicht, und bloße Stellen aus dem Seneca können dieses nicht beweisen. Die übrigen Stoiker alle reden weit seltner davon, und Epiktet zum Exempel fast gar nicht. S. Lipsii Physiol. Stoicorum, lib. III. p. 170. Auch Antoninus redet niemals anders als zweifelhaft davon. Siehe lib. IV. p. 107, wo Gataker auch den Wankelmut des Seneca hierin zeigt und sehr richtig anmerkt, daß alle die Stellen, wo Seneca positiv davon redet, nicht aus seiner Ueberzeugung, sondern aus den veranlassenden Umständen zu beurteilen. Conf. Anton., lib. XII. p. 350.

3) Es hätte aus ihrem Systeme selbst bewiesen werden können, nach welchem aber die Hoffnung jenes Lebens einen sehr zweideutigen Anblick erhält. Denn sie glaubten, daß die Seele von langer Dauer, unsterblich aber darum nicht sei. S. Lips., l. c. Sie werde mit der Welt untergehn, und ob sie schon nach dieser allgemeinen Verbrennung wieder hergestellt werden würde, so würde es dennoch geschehen, ohne sich ihres vorigen Zustandes zu erinnern. „Veniet iterum qui vos in lucem reponat dies, quem multi recusarent nisi oblitos reduceret.“ Epist. 36. Welche Unsterblichkeit!

4) Und wenn auch diese Hoffnung nach dem stoischen System so zweideutig nicht wäre, so würde sie doch schon als Hoffnung mit der Apathie der Stoiker streiten.

5) Ja, ihr nachzuhangen, würde auch aus dem Grunde keinem stoischen Weisen geziemet haben, da sie doch immer noch keine apodiktische Wahrheit ist, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit, eine Vermutung, von welcher der stoische Weise seinen Beifall zurückhalten mußte. S. Lipsii Manuduct., p. 161.

Und aus diesem Gesichtspunkte muß die Ungewißheit betrachtet werden, mit welcher sich Seneca darüber ausdrückt. Er glaubte weder das eine noch das andere, weil keines Gewißheit, beides nur Vermutung war. Aber er hält sich auf beides gefaßt: es sei, daß die Seele untergeht, es sei, daß sie fortdauert; und wo er sich für das erste mehr als für das andere erklärt, als Epist. 54, da ist er so wenig mit sich in

Widerspruch, wie Brucker glaubt, oder spricht seine wahren Gesinnungen vor Angst über den annahenden Tod, wie Gataker meint (p. 108), aufrichtiger; daß er alsdann nur kleinmütiger würde gesprochen haben, wenn er in dem Tone jener Trostschriften geblieben wäre, und daß er eben hier der Stoiker in seiner Größe ist, wenn er zeigt, daß er auch auf das Allerschlimmste, auf den gänzlichen Untergang, gefaßt sei.

Dieses mußten die Epikurer wissen und konnten daher den Stoikern aus diesem anscheinenden Widerspruche keinen Vorwurf machen. Wie konnten sie, wie durften sie hiernächst den Skeptikern etwas Lächerliches anheften, welches auf die herrschende Religion zurückgefallen wäre?

3. Wider Heumann und Bruckern zugleich.

Beide nehmen ohne Grund an, daß die Hoffnung des künftigen Lebens darunter zu verstehen sei. Es erhellt aber aus dem Zusammenhange und aus dem συνεκτικωτατον του βιου allzu deutlich, daß bloß die Hoffnung dieses Lebens gemeint sei. Denn jene ist vielmehr eine Zerstörerin dieses Lebens, welches gezeigt wird

a) an den ersten Christen, deren Verachtung des Todes aus jener Hoffnung vornehmlich entsprang. Sie ließ nicht allein die wahren Bekenner, wenn der Heide ihre Gewissensfreiheit kränken und sie zur Verleugnung der erkannten Wahrheit zwingen wollte, alle Martern dulden und verachten, sondern sie war es auch, welche so viel falsche Märtyrer machte, die für nichts besser als für Selbstmörder zu halten sind. Und die Heiden selbst schrieben diese Bereitwilligkeit zu dem schmerzlichsten Tode nicht bloß dem Ehrgeize zu, so wie Asklepiades bei dem Prudentius in Romano s. Hymno περι στεφ. XIV: „Populare quiddam sub colore gloriae illiterata credidit frequentia, ut se per aevum consecrandos autument.“ welches auch die Meinung des Julianus war (v. Greg. Nazianzeni invect. I. in Jul., apud Kortholtum, p. 175), auch nicht bloß einer ansteckenden und zur Gewohnheit gewordenen Raserei, wie Arrianus Ad Epict., lib. IV. cap. 7, nicht einer bloßen Halsstarrigkeit, wie Antoninus*), sondern vornehmlich der

---

*) Lib. XI. §. 3. p. m. 319. Wenn anders „παραταξις“ daselbst, woran ich aber zweifle, „Halsstarrigkeit“ bedeutet. Denn es kann gar wohl seine gewöhnliche Bedeutung behalten und durch „vitae institutum“ erklärt werden, so daß es so viel als das „ὑπο ἐϑους“ beim Arrian bedeutet. Denn wirklich war es auch der Vorwurf der Heiden, daß sich die Christen durch ihre strenge Lebensart zu dieser Verachtung des Todes angewöhnten. *Tertull. De spectaculis*, c. 1.: „Sunt qui existiment, Christianos expeditum morti genus ad hanc obstinationem abdicatione voluptatum erudiri“ etc. Am besten würde „ταξις“ durch „disciplina“ zu übersetzen sein, welches Tertullian selbst in dem folgenden braucht. Oder es sind überhaupt ihre kirchlichen „διαταγαι“ oder „διαταξεις“ darunter zu

Hoffnung eines ewigen und bessern Lebens, v. Lucianus in Peregrino, Tom. III. p. 337; Euseb. lib. V. cap. 1, wo das Nämliche von der Hoffnung, besonders der Auferstehung der Körper, gesagt wird.

b) An den Philosophen. 1) Das Exempel des Kleombrotus beim Kallimachus, 2) das Exempel des Hegesias und die Stellen im Somnio Scipionis, und Senec. Epist. 102. Und wie natürlich diese Art zu denken sei, erkennet man aus der oben angeführten Antwort des Antisthenes.

c) An ganzen Völkern, worunter die alten Deutschen vornehmlich gehören. Siehe die Stelle des Appianus in Lipsii Physiol. Stoic., p. 173.

4. Wider Jöchern, daß die Elpistiker nicht die Cyniker sein können. Die einzige Sentenz des Diogenes beweiset nichts. Was er darin von der Hoffnung sagt, kann jeder Weltweise sagen. Wäre sie aber eine besondere Stütze der cynischen praktischen Weltweisheit gewesen, so hätte dieses aus ihrem System selbst gezeigt werden müssen. Nun aber kann gerade das Gegenteil daraus gezeigt werden. Beweis

a) aus den Lehrsätzen der Stoiker, welche die Cyniker durchaus annahmen. Denn die Cyniker waren nur eine Art von Stoikern.

b) Aus der ganzen Schilderung des Cynikers beim Arrianus, lib. III. cap. 5.

II. Uebergang zu meiner Erklärung.

Ehe ich diese vortrage, wird es dienlich sein

1) Derjenigen zu gedenken, die sich für eine der angeführten Meinungen erklären, und besonders für die Jöcherische.

a) Leuschner.

1. Die von ihm gehäuften Stellen des N. T., wo der Hoffnung gedacht wird, beweisen nichts. Die damalige Fortpflanzung der christlichen Religion war ganz anders als die ersten Predigten derselben, wie wir schon oben gesehn.

2. Er hätte die Heumannische Meinung auf die bloße Auferstehung der Leiber einschließen sollen. Aber auch das hat er unterlassen und überhaupt nichts hinzugefügt, wodurch die Heumannische Meinung wahrscheinlicher würde.

NB. Was er von der Wahrscheinlichkeit sagt, daß es zu vermuten, Paulus werde sich näher um die Christen bekümmert haben, ist schimärisch. Bei dieser Gelegenheit 1) von dem Vorgeben des Theodor Viktor, welcher den

---

verstehen, vermöge welcher die Verleugnung des Namens Christi und die Weigerung, seinetwegen sich allen Verfolgungen und dem Tode selbst auszusetzen, für das gräßlichste, abscheulichste, unverzeihlichste Verbrechen erkläret wird. S. *Const. Apost.*, lib. V. c. 4.

Plutarch mit einem viel spätern dieses Namens, den Origenes zum Christentum bekehrte, vermengt. Conf.

2) Die gute Meinung des Franc. Balduinus (Comment. ad Edicta principum Roman. de Christo), welcher schreibt: „Scripsit eo tempore Plutarchus librum περι δεισιδαιμονιας; impietatem et superstitionem recte notat. Sed religionem quam in medio collocat, non videt. Fortasse ad Christianos accessisset, sed principem suum Trajanum reformidat.“

3) Die Mosheimische Anmerkung von dem Gebrauche des Wortes „δαιμων“ beim Plutarch. Sie ist falsch, weil dieses daselbst von einem weit ältern Weisen gebraucht wird; weil die Anmerkung, die Thales in dem folgenden darüber macht, damit streitet. Siehe Warburtons „Göttliche Sendung Mosis“, 1. B. S. 179—223.

4) Von den Wissenschaften und den Gesinnungen gegen das Christentum überhaupt zu urteilen.

a) Ein Mann, der so unrichtige Begriffe von der jüdischen Religion hat, konnte unmöglich richtige von der christlichen haben, die sich auf jene gründet; v. Sympos., lib. IV. quaest. 5. Es ist indes doch merkwürdig, daß dieses Buch just da verstümmelt ist, wo man das Beste von dem Gotte der Juden zu erfahren vermuten mußte; denn die 6. Frage sollte handeln: „quis apud Judaeos deus“. Weil man Dinge darin gefunden, welche den ersten Christen nicht anstanden.

b) Ein Mann, der sich wider alle barbarische Gottesdienste und Gebräuche, das ist, wider alle ausländische erklärt; der in der Religion auf nichts mehr dringt, als „το θειον και πατριον ἀξιωμα της ευσεβιας“ beizubehalten (siehe sein Buch „περι δεισιδαιμονιας“, edit. Henr. Steph., pag. 288): ist es wahrscheinlich, daß der von der christlichen anders sollte gedacht und nur die christliche heimlich seiner heidnischen sollte vorgezogen haben?

c) Ein Mann, der alles für Aberglauben hält, was uns die Gottheit als einen Richter, als einen Rächer, als etwas anders als das allermenschenfreundlichste Wesen betrachten läßt (l. c.), mußte der auch nicht die christliche Religion zu dem Aberglauben zählen, sie, die einen Gott predigt, der seinen eignen Sohn hinrichten lassen, um seiner Gerechtigkeit genug zu thun? Man versuche es, ob die christliche Religion in die Mitte der Plutarchischen Ohngötterei und Deisidaimonie paßt, und ich will es sodann glauben, daß er von der christlichen ein heimlicher Anhänger gewesen.

5) Von dem Zeugnisse des Julians in Misopog., pag. 58 der französischen Uebersetzung.

b) Stiebritz.

2) Zu zeigen, welche Wendung man der Heumannischen Meinung, noch außer ihrer bloßen Einschränkung auf die Auferstehung der Leiber, geben könne, um sie soutenable zu machen.
   1. Auf das Vorurteil der alten Christen, daß Christus nochmals im Fleische erscheinen werde. Conf. Origenes d. Uebersetzung p. 351; Lucianus in Philopatris.
   2. Auf einige Ketzer, die ihren Anhängern ein wirkliches ewiges Leben auf dieser Welt versprachen, als den Menander und seinen Anhang. Euseb. Hist. Eccl., lib. III. c. 26, oder auf den Cerinthus und dessen Lehre vom tausendjährigen Reiche.

3) Zu zeigen, auf welche Religion oder philosophische Sekte man sonst die Elpistiker deuten könne.
   1. Der Stiebritzische Einfall von den Juden.
      a) Die von ihm angeführte Stelle des Augustinus würde wenig sagen.
      b) Aber die Beschaffenheit der jüdischen Religion selbst, die ihre Hoffnung auf kein künftiges Leben, sondern auf Glückseligkeit dieses Lebens gründet, auf die Ankunft eines irdischen Messias.
      c) Und viele Stellen aus dem Philo würden diesen Einfall ziemlich wahrscheinlich machen können.
      d) Ja, man würde vielleicht seine Therapeusie dazu brauchen können.
      e) Wenn diese Vermutung sich nur sonst mit der Zeit des Plutarchs und andern Umständen reimen wollte.
      f) Betrachtungen über die Hoffnungen der Juden überhaupt. Ob es wahrscheinlich, daß sie durch sie (nämlich die Hoffnung) wieder die Oberhand gewinnen werden.
   2. Die Pythagoriker. Nach Veranlassung der Stelle des Clemens Alexandrinus, wo die Hoffnung ausdrücklich zu dem letzten Zwecke ihrer Philosophie gemacht wird.
   3. Die Skeptiker, deren Erwartung, daß gewisse Erscheinungen, so wie sie ein- und mehrmal auf einander gefolgt, auch wiederum auf einander folgen werden, in weitläuftigem Verstande gar wohl Hoffnung genannt werden könnte.
   4. Vornehmlich die Epikureer, welches sich aus den zwei Hauptlehren ihres Systems zeigen läßt.
      a) Aus der Leugnung einer göttlichen Vorsicht. Da sie sich auf diese nicht verlassen konnten, was konnte sie anders im Unglücke aufrecht erhalten als die Hoffnung, daß der Zufall vielleicht noch ein gutes Glück für sie im Vorrat habe.
      b) Aus ihrer Geringschätzung des Todes, an den sie so wenig als möglich zu denken sich bemühten. Die merkwürdige Stelle in dem „Prometheus“ des Aeschylus, und was der Scholiast darüber anmerkt.

4) Verwerfung aller dieser Vermutungen, so wahrscheinlich auch die eine oder die andere gemacht werden könnte.

III. Thesis. Meine Meinung, daß die Elpistiker Pseudomanten gewesen, die sich den Namen der Philosophen angemaßt. Diese Meinung will ich in der Ordnung vortragen, so wie ich selbst nach und nach darauf gekommen bin.

1. Es ist aus dem Vorigen klar, daß die Elpistiker keine von den bekannten Sekten sein können.
2. Sollen sie aber dessen ungeachtet Philosophen sein, so müssen sie eine eigne Sekte, die ihre eigne besondere Lehrsätze gehabt, ausgemacht haben.

   Unwahrscheinlichkeit dieser Vermutung aus dem Stillschweigen aller Skribenten und besonders des Diogenes Laërtius.

   Einwurf, den man wider das Stillschweigen des Diogenes daher nehmen können, daß er mehrerer Sekten gar nicht gedacht, z. E. der Sextiner.

   Beantwortung dieses Einwurfes. Die Sextiner waren eine bloß römische, die außer Rom vielleicht wenig oder gar nicht bekannt war. Zudem macht sie Seneca vielleicht nur zu einer bloßen Sekte; denn sie selbst gaben sich für Pythagoreer aus.

   Was das Stillschweigen des Diogenes von noch größerem Gewichte macht, ist dieses, daß man zeigen kann, daß Diogenes den Plutarch gelesen. Er citiert ihn zu verschiedenen Malen; die Elpistiker, wenn sie Philosophen gewesen wären, würden ihm also nicht unbekannt gewesen sein.
3. Was können sie also gewesen sein als Leute, die sich den Namen der Philosophen anmaßten. Hierin bestärken mich die Worte des Plutarchs selbst, in welchen ich glaube, daß man das „προςαγορευω“ nicht in seiner völligen Stärke verstanden hat.

   Denn „ἀγορευειν, προςαγορευειν“ heißt nicht bloß „nennen“, sondern aus Höflichkeit nennen, eingeführterweise nennen, fälschlich nennen.

   1) Siehe die Stelle in dem Kühnschen Indice zu dem Aelian unter „προςαγορευω“.
   2) Eine Parallelstelle beim Origenes, lib. V. contra Celsum, §. 61 p. m. 624, obschon daselbst „ἀναγορευω“ steht.
4. Waren es also Leute, welche sich den Namen der Philosophen nur anmaßten, so ist die Frage: Was waren sie eigentlich? Beweis, daß die Wahrsager und Pseudomanten sich den Namen der Philosophen angemaßt.

   a) Aus dem ausdrücklichen Zeugnisse des Philostratus vom Nero.

b) Aus den damaligen Verfolgungen der Philosophen.

5. Zugegeben, daß sich die Pseudomanten Philosophen genennet; aber warum elpistische Philosophen?

Weil die Hoffnung und der allen Menschen natürliche Hang zu derselben der ganze Grund ist, auf welchem ihre Künste beruhen.

Erläuterungen dieses Satzes aus dem Leben des Pseudomanten Alexanders, wie ihn Lucian selbst vorträgt.

6. Aber vielleicht ist dieses ein bloßer Einfall des Lucians. Man müßte zeigen, daß diese Pseudomanten wirklich selbst die Hoffnung außerordentlich erhoben, um dadurch ihren Künsten den Eingang in die Herzen offen zu halten.

Die merkwürdige Stelle aus dem Dio Chrysostomus.

7. Einwurf, welcher daher genommen, daß sich die Wahrsagerei nicht auf die bloße Hoffnung, sondern eben so wohl auf die Furcht stütze.

Beantwortung desselben: „ἐλπις“ bedeutet beides und heißt überhaupt bloß „die Erwartung des Zukünftigen".

Zu zeigen, in wieweit auch die Furcht „συνεκτικωτατον του βιου“ sei.

8. Endlich die Stelle des Aristoteles; die Wahrsagung hieß wirklich bei den Griechen die Elpistik. Will man also noch zweifeln, was Elpistiker waren?

Die Abhandlung selbst.

Plutarch gedenket im Vorbeigehn gewisser Philosophen, die man von dem griechischen Namen der Hoffnung Elpistiker genennt habe, weil sie die Hoffnung für das festeste Band des menschlichen Lebens und dieses ohne jene für durchaus unerträglich erklärt hätten.

Mehr sagt uns Plutarch von ihnen nicht; und da die belesensten Gelehrten, Lipsius, Menage, Fabricius, ihrer auch sonst bei keinem andern Alten erwähnt fanden, so ging es mit dieser Anekdote der philosophischen Geschichte wie mit allen Nachrichten, die sich bloß auf das Zeugnis eines einzigen gründen. Man begnügt sich, sie zu wissen, sie zu wiederholen, und wenn sie tausendmal wiederholt werden, so haben sie gleich noch eben so viel Licht, als ihnen ihr erster Währmann erteilen können oder wollen. Endlich aber findet sich denn wohl ein Kopf, in dem sich solche vermeinte Inseln an irgend ein festes Land schließen. Er weiß nicht mehr als seine Vorgänger, aber er vermutet mehr. Seine Vermutung erzeugt eine andere, diese eine dritte, und ist die Sache nur einigermaßen wichtig genug, um Nacheiferung zu erwecken, so sind in kurzem der Vermutungen so viele, daß ihre Verschiedenheit und Menge einen treuherzigen Leser weit verlegener macht, als er

nimmermehr bei dem gänzlichen Mangel derselben gewesen wäre. Leider werden auf diese Weise die Gegenstände der Gelehrsamkeit unendlich vermehrt. Jede Monade von Wahrheit wandert aus einem ungestalteten Körper von Meinungen in den andern, belebt den einen mehr, den andern weniger, den kürzer, den länger, und wer die ganze Geschichte aller dieser hinfälligen Erscheinungen nicht inne hat, nicht an den Fingern zu erzählen weiß, wird von der Sache selbst so viel als gar nichts zu wissen geachtet. Mutmaßungen und Wahrscheinlichkeiten erfüllen das Gehirn des Litterators; wo soll der Platz darin für die Wahrheit herkommen?

Glücklich genug, wenn diese Ausschweifungen des Witzes und der Eitelkeit, die uns von dem geraden Pfade ablenken, ein bloßer Schneckenzug sind, der, nachdem er uns um alle Gegenden herumgeführt, wieder in die Richtungslinie der Wahrheit hineinfällt, wenn aus allen den Mutmaßungen endlich eine Entdeckung entspringt. Alsdann hat doch wenigstens unsre wahre Wissenschaft einen Schritt weiter gethan; die nach uns kommen, sehen den labyrinthischen Ausweg, lassen ihn seitab liegen und gehen geradezu.

Der erste, der seine Vermutung über die Elpistiker äußerte, war D. Heumann, ein würdiger Veteran unter unsern jetzt lebenden Gelehrten. Er glaubte, Plutarch könne wohl die Christen gemeint haben. Seine Gründe schienen einem Manne nicht erheblich genug, der von solchen Sachen zu urteilen das erste Recht hatte. Brucker widerlegte ihn und behauptete, daß die Stoiker darunter zu verstehen wären. Darauf trat ein dritter (es war D. Jöcher) ins Mittel, widersprach beiden und brachte die Cyniker in Vorschlag.

Unter diese Hypothesen haben sich die Gelehrten geteilt. Ich weiß aber nicht, wie es gekommen, daß die Heumannische noch immer die meisten Anhänger erhalten, ob sie schon gleich die sonderbarste ist. Doch vielleicht hat eben dieses Sonderbare sie empfohlen.

Wer bloß beitritt, kann die öffentliche Erteilung seiner Stimme ersparen. Nur eine uns eigne Meinung berechtigt, daß wir auch gehört zu werden verlangen können, besonders da in Untersuchungen von dieser Art nicht immer der Gelehrteste den rechten Punkt trifft, sondern oft das gute Glück*) die Entdeckung der Wahrheit einem aufhebt, der seinem Mitbewerber um diesen Preis an Belesenheit und Scharfsinn weit nachstehet.

Dieses zu meiner Entschuldigung, indem ich es wagen will, Männern von unstreitigen Verdiensten zu widersprechen, und mich vermesse, eine Kleinigkeit besser zu wissen als sie, die mich so oft in wichtigern Dingen unterrichtet haben.

Die Elpistiker, will ich erweisen, waren weder Christen, noch Stoiker, noch Cyniker; man hat die Worte des Plutarchs nicht ge=

*) Ευτυχια, ἡν συμπασης ἐγω της ἐν ἀνθρωποις δεινοτητος και σοφιας ὁρω κρατουσαν. *Demosth.*

hörig erwogen; man hat die zeitverwandten Schriftsteller zu wenig um Rat gefragt; man hätte sich erinnern sollen, was Elpistik bei den Alten war; und was wäre natürlicher gewesen, als zu vermuten, daß die Elpistiker Leute sein mußten, welche die Elpistik trieben. — Eins nach dem andern!

Erstes Hauptstück.

Wider D. Heumann, daß die Elpistiker keine Christen gewesen.

Meine Gründe wider Heumann sind von zweierlei Gattung. Einige kann ich nur gegen ihn allein, andere gegen ihn und Bruckern zugleich brauchen. Dieses Hauptstück ist den ersten bestimmt.

Ich will zuvörderst die Meinung des Doktors, so viel möglich, mit seinen eignen Worten vortragen*). Er schließt so: „Weil weder Cicero noch Seneca, noch Diogenes Laërtius, noch sonst ein Alter außer dem Plutarch der Elpistiker gedenkt, so können sie schwerlich eine philosophische Sekte gewesen sein. Aber eine besondere Art von Leuten muß es doch gegeben haben, die diesen Namen geführt, und da die Christen," sagt er, „von den damals florierenden Heiden auch hierin unterschieden waren, daß, da die Heiden nach diesem Leben keine Hoffnung hatten, sie hingegen durch den Tod in das ewige Leben einzugehen hofften und durch diese Hoffnung, zum größten Erstaunen ihrer Verfolger, alle Martern glücklich überwanden: so mutmaße ich, daß Plutarch niemand anders als sie unter den Elpistikern verstanden habe."

Man sieht leicht, daß es hier auf zwei Stücke ankommt: einmal, ob wirklich die Heiden ohne Hoffnung eines Lebens nach dem Tode gewesen; zweitens, ob die Christen sich durch diese Hoffnung so ausgezeichnet, daß sie einen besondern Namen davon tragen können. Das letzte sucht H. durch verschiedene Stellen aus dem Minutius Felix, aus dem Theophilus, aus dem Tertullianus zu bestätigen; das erste aber? — Es wird fremd scheinen, wenn ich sage, daß er das erste gleichsam als unstreitig voraussetzt und kaum der Mühe wert achtet, in einer kleinen Note sich deshalb auf eine Stelle des Apostels Paulus an die Thessalonicher**) und auf den Ausspruch des Julius Cäsar beim Sallust***) zu beziehen.

Der Stelle des Apostels werde ich weiter unten gedenken. Aber der Ausspruch des Julius Cäsar, was soll dieser beweisen? Ich will nicht sagen, daß es Kunstrichter gibt, die für „gaudio" darin „gladio" oder „cladi" lesen wollen, welches einen weit unschuldigern Sinn geben würde. Ich gebe es zu, daß die Unsterb-

---

*) *Act. Philosoph.*, XVIII. Stück, p. 911 u. f.

**) I. 4, 13.

***) In *Bello Catilinar.*, cap. 50: Mortem cuncta mortalium mala dissolvere, ultra neque curae neque gaudio locum esse.

lichkeit der Seele dem Julius Cäsar ein unglaubliches Hirngespinst gewesen *), eine Denkungsart, die mehrern Helden gemein ist. Allein wie Cäsar hiervon dachte, so dachten nicht alle Römer, so dachten nicht alle Heiden. Aus der Freidenkerei eines einzeln Mannes folgt auf die Rechtgläubigkeit des ganzen Volks nichts. Oder was meint man, wenn nach sechzehnhundert Jahren aus der ähnlichen Stelle eines neuen Cäsars der nämliche Schluß gemacht werden sollte, weil dieser geschrieben **):

Ne voyons dans la mort qu'un tranquille sommeil
A l'abri des malheurs sans songe sans reveil.
Hélas! tout est égal pour notre cendre éteinte,
Il n'est aucun objet ni d'espoir ni de crainte —?

Haben wir alle seine Zeitverwandten mit ihm eingestimmt? War er der Mund seines ganzen Volks? — Auch ließ M. Porcius Cato in seiner Gegenrede dem Cäsar diesen seinen Unglauben nicht so hingehen; und wenn er ihn schon nicht mit dem Eifer eines Orthodoxen widerlegte, so gab er doch deutlich genug zu verstehen, daß er die Bekennung desselben im öffentlichen Rate für sehr ungeziemend halte.

Man häufe aber auch statt dieser einen Stelle tausend auf tausend, und man wird darum nicht mehr gewinnen. Denn entweder man muß den Heiden alle Religion absprechen, oder man muß zugeben, daß sie ein künftiges Leben, eine künftige Belohnung und Strafe geglaubt haben. Ohne diesen Glauben kann keine Religion bestehn; Warburton würde hinzusetzen: selbst keine bürgerliche Gesellschaft, kein Staat kann ohne ihn bestehn. Dieser Gelehrte hat mir die Mühe erspart, eine schon an sich so unwidersprechliche Sache durch Zeugnisse zu beweisen. Man lese das zweite Buch des ersten Teils seiner „Göttlichen Sendung Mosis", man blättere in den ersten, den besten alten Schriftstellern, und überall werden die deutlichsten Spuren von der Unsterblichkeit der Seele, von ihrer Glückseligkeit oder Unglückseligkeit nach dem Tode auch in das flüchtigste Auge fallen.

Wem aber diese Spuren, mit so abgeschmackten Fabeln vermischt, daß Juvenal ***) sie zu seiner Zeit nur noch kaum von Knaben, „qui nondum aere lavantur“, geglaubt sahe, zu unwert, zu elend scheinen, als daß sich den Heiden eine Hoffnung der Zukunft daraus zuschreiben ließe, die den Namen einer gegründeten Hoffnung nur einigermaßen verdiene: der erinnere sich, daß außer der öffentlichen Religion sie auch noch ihre geheimere hatten, deren hauptsächlichster Gegenstand ein höherer und zuverlässiger Grad dieser Hoffnung war.

---

*) Er sagt von den Druiden (lib. IV. *B. g. c.*): Imprimis hoc volunt persuadere, non interire animas.

**) *Poesies diverses*, Epit. XVIII.

***) *Sat.*, II. 148.

„Nihil melius illis mysteriis,“ sagt Cicero *), quibus ex agresti immanique vita, exculti ad humanitatem et mitigati sumus: Initiaque, ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.“ Man sehe da, worauf diese Geheimnisse abzielen; auf nichts Geringers als auf ein fröhliches Leben und auf einen hoffnungsvollen Tod. Dieser bessern Hoffnung rühmten sich die Eingeweihten auch ungescheut und so zuversichtlich, daß sie die schwachen Seelen der Uneingeweihten mit Angst und Schrecken erfüllten.

— — ὠ τριςολβιοι
Κεινοι βροτων, οἱ ταυτα δερχθεντες τελη,
Μολωσ᾽ ἐς ἁδου· τοις δε γαρ μονοις ἐκει
Ζην ἐστι, τοις δ᾽ἀλλοισι παντ᾽ ἐκει κακα.

O dreimal glückliche Sterbliche, die dieser Geheimnisse kundig herabfahren! denn sie allein werden dort leben, da die andern nichts als Elend erwartet!

So hatte sich Sophokles darüber ausgedrückt, und Plutarch, der uns diese Stelle aufbehalten **), merkt ausdrücklich an, daß viele tausend Menschen dadurch unruhig und schwermütig gemacht werden („πολλας ἀνθρωπων μυριαδας ἐμπεπληκεν ἀθυμιας περι των μυστηριων ταυτα γραψας“). Er hält daher auch für nötig, sie der Jugend nie ohne einen Gegensatz, der das Uebertriebene derselben mildere, vorzulesen, und schlägt jene Antwort des Diogenes dazu vor. Wie? sagt der Cyniker ***), als er eine ähnliche Anpreisung der Geheimnisse hörte, so sollte es der diebische Patäcion, weil er eingeweiht ist, dort besser treffen als Epaminondas? Der Philosoph, so ein Spötter er sonst war, läßt die Hoffnung einer künftigen Glückseligkeit in ihrem Werte und behauptet nur, daß sie sich mehr auf ein tugendhaftes Leben als auf den Anteil, den man an den Geheimnissen habe, gründen müsse.

---

*) *De Legibus*, lib. II. cap. 14. Wie ich diese Stelle anführe, so wird sie in allen Ausgaben gelesen, die ich zu Rate ziehen können. Dessen ungeachtet scheinen mir die Worte: „Initiaque ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus,“ eine verborgene Wunde zu haben, und ich vermute, daß es eigentlicher geheißen: „initia, ut appellantur itaque vera principia vitae cognovimus.“ Wenigstens ist diese Lesart dem Sinne gemäßer. Denn Cicero will nicht sowohl sagen, daß die Geheimnisse der wirkliche Anfang des Lebens, sondern vielmehr, daß sie der Anfang des wahren Lebens gewesen, welches er dem wilden, rohen Leben des ungesitteten Weltalters entgegensetzt.

**) In dem Traktate: Wie die Poeten mit der Jugend zu lesen. Er sagt nicht, aus welchem Stücke die Stelle genommen; ohne Zweifel aber hat sie sich im Triptolemus befunden, wo diesen Ceres, der die Eleusinischen Geheimnisse heilig waren, in ihren Erfindungen unterrichtete.

***) Τι λεγεις; κρειττονα μοιραν ἑξει Παταικιων ὁ κλεπτης ἀποθανων ἡ ᾿Επαμινωνδας ὁτι μεμυηται;

Bemerkungen

über

Burkes philosophische Untersuchungen

über den

Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen.

Was erhaben und schön heißt.

Alle angenehmen Begriffe sind undeutliche Vorstellungen einer Vollkommenheit.

Die Vollkommenheit ist die Einheit im Mannigfaltigen.

Bei der unendlichen Vorstellung der Einheit im Mannigfaltigen ist entweder der Begriff der Einheit oder der Begriff der Mannigfaltigkeit der klärste.

Die undeutliche Vorstellung einer Vollkommenheit, in welcher der Begriff der Einheit der klärste ist, nennen wir schön.

Die undeutliche Vorstellung einer Vollkommenheit, in welcher der Begriff der Mannigfaltigkeit der klärste ist, nennen wir erhaben.

Daher heißt in dem ganzen Umfange der schönen Wissenschaften und Künste nichts schön, was sich nicht auf einmal übersehen läßt, und nichts erhaben, was sich auf einmal aus einem Gesichtspunkte ganz betrachten läßt.

Unfroh.

Man weiß die eigentliche philosophische Bedeutung des Wortes froh, nach welcher es die angenehme Empfindung, die durch die Aufhörung der Unlust erregt wird, bedeutet. Welch Wort nun aber drückt die unangenehme Empfindung aus, welche durch die Aufhörung einer Lust erregt wird? Ohne Zweifel unfroh. Und so haben es auch wirklich unsere Alten gebraucht. Z. E. der Graf v. Kilchberg, in folgender Apostrophe an den Winter:

Hey winter din gewalt
Tuot uns aber húre leit
Du verderbest uns der bluomen schin
Du velwest gruenen walt
Und darzuo die linden breit
Du gesweigest uns dú vogellin
Des bin ich unfro — doch so mac sin werden rat
Wil dú suesse reine
Die ich mit trúwen meine
Min muot hohe stat.

Maneſſ. Samml., T. 1. S. 13.

„Schon wieder, Winter, leiden wir unter deiner Gewalt! Du verderbeſt uns den Glanz der Blumen; du welkeſt den Hain und die breite Linde, du verſtummeſt die Vögel; des bin ich unfroh! Doch es mag noch hingehen, wenn nur ſie, die Süße, die Reine, die ich ſo innig liebe, mein Gemüt erquicket!"

Von der Liebe.

(19. Abſchnitt des 4. Teils.)

1.

Wen wir lieben, an deſſen Vergnügen und Mißvergnügen nehmen wir Anteil; wir ſind mit ihm vergnügt und mißvergnügt.

2.

Wir können aber mit niemand vergnügt oder mißvergnügt ſein, wenn wir nicht mit ihm wegen des Gegenſtandes ſeines Vergnügens oder Mißvergnügens einerlei Sinnes ſind. Wer ſich über etwas freuet, das ich für ein Uebel halte*), oder über etwas trauert, was ich für ein Gut halte, mit dem kann ich unmöglich trauern oder mich freuen.

3.

Folglich iſt die Aehnlichkeit der Denkungsart, die Identität der Urteile der Grund aller Liebe**).

4.

Wenn wir uns ſelbſt zum Gegenſtande unſerer Betrachtung machen, ſo denken wir uns als außer uns und haben gleichſam einen konfuſen Begriff von einem außer uns exiſtierenden Selbſt***).

---

*) Wen geht dieſes etwas näher an? ihn, mich oder einen dritten?
Moſes Mendelsſohn (handſchriftliche Anmerkung).

**) Nicht Aehnlichkeit der Denkungsart überhaupt, ſondern die Aehnlichkeit der Urteile über Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, die mich oder ihn angehen. Dieſe aber iſt nicht die Urſache, ſondern die Wirkung der Liebe. Mendelsſohn.

***) Wir betrachten öfters die Wirkungen unſerer Seele einzeln, als Dinge, die außer uns ſind. Sobald wir ſie aber zuſammennehmen und ſie als eine Perſon betrachten, ſo fließen alle die Begriffe gleichſam in ein innerliches Selbſt zuſammen.
Mendelsſohn.

5.

Zwischen diesem unsern Selbst und einer andern Person können wir Aehnlichkeiten der Empfindung und der Urteile wahrnehmen. Je mehrere und größere dergleichen Aehnlichkeiten wir wahrnehmen, desto stärker wird der Grund unserer Liebe zu dieser Person.

6.

Und je mehrere und größere dergleichen Aehnlichkeiten wir zwischen einer andern Person und unserm Selbst wahrnehmen, desto schwerer wird es uns (besonders in dem Stande der konfusen Ideen), diese Person von unserm Selbst zu unterscheiden.

7.

Und aus dieser Schwierigkeit, diese Person von unserm Selbst zu unterscheiden, kömmt es, daß wir ihre Empfindungen für die unsrigen und unsere für die ihrigen halten, daß wir an ihrem Vergnügen oder Mißvergnügen Anteil nehmen und verlangen, daß sie es auch an unserm Vergnügen und Mißvergnügen nehmen solle.

8.

Die Schwachheit, schon bei geringen und wenigen Aehnlichkeiten, die eine andere Person mit uns hat, diese Person mit uns selbst zu verwechseln, heißt die Sympathie*).

9.

Die Sympathie wirkt daher plötzlich und verrät allezeit keinen sehr geringen Grad von Scharfsinn**).

10.

Die ganze Liebe der Tiere gegen einander ist Sympathie. Und man sollte sagen, daß man vermöge der Sympathie nicht sowohl sich an eines andern als den andern an seine Stelle setze.

11.

Was hat aber der Genuß der Venerischen Wollust mit der Liebe gemein, daß man ihn des Namens der Liebe gewürdigt hat? Setzt er die wahre Liebe voraus, oder sollte er sie doch wenigstens voraussetzen? Keins von beiden. Das Wesen der Liebe besteht darin, daß ich das Vergnügen der geliebten Person für das meinige und mein Vergnügen für das ihrige halte. Nun aber findet sich eine ähnliche Erscheinung bei der Venerischen Wollust: die angenehmen Empfindungen der einen Person sind von den angenehmen Empfindungen der andern unzertrennlich; die einen reizen und unterhalten die andern; keins von beiden weiß, ob es mehr Ver-

---

*) Diese Erklärung von der Sympathie macht mich etwas stutzen. Ich wünschte sie annehmen zu können. Mendelssohn.

**) Aber einen desto größern Grad von Witz. Mendelssohn.

gnügen erhält oder mitteilt*). Und aus dieser ähnlichen Erscheinung kömmt es, daß man den Beischlaf zu einer Art von Liebe gemacht. Er ist es auch in den kurzen Augenblicken seiner Dauer wirklich und vielleicht die intimste Liebe in der ganzen Natur.

Von dem Hasse.

Die Schwierigkeiten bei der gemeinen Erklärung des Hasses scheinen mir noch weit größer zu sein als bei der gemeinen Erklärung der Liebe.

Der Haß, sagt man, ist das Vermögen (dispositio) der Seele, aus eines andern Unglück Vergnügen zu schöpfen**).

Unglück ist Unvollkommenheit. — Und also können wir auch aus der Unvollkommenheit Vergnügen schöpfen? und also ist das Vergnügen nicht bloß die anschauende Erkenntnis einer Vollkommenheit? — Ich weiß gar nicht, was ich hierbei denken soll***).

Unterdessen hat mich meine Erklärung der Liebe auf eine ähnliche Erklärung des Hasses geleitet, bei der ich einen dergleichen Widerspruch nicht verdauen darf†).

So wie ich mir bei der Liebe des Unterschiedes zwischen mir und der geliebten Person nicht bewußt bin, so bin ich mir hingegen dieses Unterschiedes zwischen mir und der gehaßten Person nur allzu sehr bewußt.

---

*) Ich kann mit dieser Erklärungsart noch nicht völlig einstimmen. Folgende Beispiele scheinen mir ihre Unzulänglichkeit darzuthun.

1) Die Liebe zu den Kindern, die bei vielen Leuten heftiger Affekt ist. — —

2) Die Freude über die Unwissenheit meines Freundes in Ansehung einer Gefahr, die ihm bevorstehet. Wir unterscheiden uns in diesem Falle auch allzu deutlich.

3) Wir personifizieren öfters das menschliche Geschlecht, unser Vaterland u. s. w. und erteilen dem abstrakten Begriff vom Menschen überhaupt oder von dem Vaterlande die Individualität, um an dessen Schicksale teilzunehmen. Nach der Wolffischen Erklärung läßt sich dieses leicht begreifen. Wollen Sie aber behaupten, daß wir uns von dieser erdichteten Person nicht unterscheiden können?

4) Der Mensch befindet sich in dem Zustande der verwirrten Begriffe, wenn er seine Vorstellungen zwar von sich, aber nicht von einander unterscheiden kann. Er bleibt sich alsdann seiner bewußt, aber die Dinge, die er sich vorstellt, kann er nicht von einander unterscheiden. In dem Zustande der völlig dunklen Begriffe aber können wir die Vorstellungen sogar von uns selbst nicht unterscheiden, und das Bewußtsein hört auf. Wollen Sie also annehmen, daß sich bei der Liebe alle unsere Vorstellungen völlig verdunkeln, dergestalt, daß sie sogar das Bewußtsein aufheben? Die allergrößte Aehnlichkeit der Vorstellungen mit uns selbst hebt das Bewußtsein nicht auf, daß wir nicht das innig sind, was wir uns vorstellen; sonst würde sie unsere Begriffe völlig verdunkeln, welches doch bei der Liebe nicht geschieht, wenn sie nicht mit einer körperlichen Wollust verbunden ist. Ist aber dieses, so hat die Verdunkelung gewiß einen ganz andern Grund als die Aehnlichkeit. Mendelssohn.

**) Wolff nennet „dispositio“ die Bereitschaft. Mendelssohn.

***) Dieser Einwurf ist zur Gnüge beantwortet worden. Mendelssohn.

†) Sie sollen zugleich an die Ursachen der Feindschaft gedenken, die Wolff mit gutem Vorbedacht nicht hat wollen in die Definition des Hasses bringen. Die nächste Ursache des Hasses ist die Betrachtung, daß der Glücksstand dieses Menschen mir oder andern Menschen, die ich liebe, schädlich sein kann, und zwar durch Verschulden, indem ich ihn als moralisch unvollkommen erkannt habe. Mendelssohn.

Da ich mir nun die Person, die ich hasse, als eine solche denke, die von mir völlig unterschieden ist, so kann es nicht fehlen*), daß nicht der Begriff einer Vollkommenheit in ihr in mir den Begriff einer Unvollkommenheit, und umgekehrt der Begriff einer Unvollkommenheit in ihr in mir den Begriff einer Vollkommenheit erwecken sollte. Geschähe dieses nicht, so würde ich die gehaßte Person mir gleich und nicht von mir unterschieden denken, welches wider die Voraussetzung ist**).

Wir freuen uns folglich nicht über des Feindes Unvollkommenheit, sondern über unsere Vollkommenheit, die wir uns bei jener gedenken. Und so auch mit unserm Verdrusse über die Vollkommenheit des Feindes.

Wenn meine Erklärung der Liebe den Menschen erniedriget, so erhöht ihn meine Erklärung des Hasses um eben so viel, da ich ihn von einer so abscheulichen Eigenschaft, an einer Vollkommenheit Mißvergnügen zu finden, weil diese Vollkommenheit einem andern gehört, losspreche. — Der wahre Wert des Menschen kann bei keiner Wahrheit verlieren***).

---

*) Wie folgt dieses? Daraus, daß eine andere Person von mir unterschieden ist, folgt keinesweges, daß sie mir völlig entgegengesetzt sei; und völlig entgegengesetzt müssen sich die Personen zweier Feinde sein, wenn Ihre Erklärung richtig sein soll. Mendelssohn.

**) Ich sehe nicht ein, wie dieses folgt. Warum kann ich mit meinem Feinde über Recht und Unrecht, über Wahr und Falsch einstimmig sein? Warum trennen wir uns nur alsdann, wenn es Urteile über Vollkommenheit oder Unvollkommenheit betrifft, die einen von uns selbst angehen? Mendelssohn.

***) Ihre Erklärung von der Liebe ist nicht so sehr zu verwerfen als die vom Hasse. Denn ich hasse einen Menschen, der beständig den bösen Vorsatz hat, mir zu schaden, der also in dem Urteile über meine Vollkommenheit von mir abgehet. Wie kömmt es aber, daß ich zur Vergeltung auch in Ansehung der Urteile über seine Vollkommenheit von ihm abgehe? Worauf gründet sich dieses jus talionis? Die Unähnlichkeit zwischen zwei Menschen kann doch unmöglich totalis sein. Sie müssen also annehmen, daß in dem Stande der dunklen Vorstellungen der Begriff der Unähnlichkeit bloß prädominiert. Wir sind also zwei Personen, die zwar von einander unterschieden, aber nicht einander entgegengesetzt sind. Mendelssohn.

Ueber die

Wirklichkeit der Dinge außer Gott.

Ich mag mir die Wirklichkeit der Dinge außer Gott erklären, wie ich will, so muß ich bekennen, daß ich mir keinen Begriff davon machen kann.

Man nenne sie das Komplement der Möglichkeit, so frage ich: Ist von diesem Komplemente der Möglichkeit in Gott ein Begriff oder keiner? Wer wird das letztere behaupten wollen? Ist aber ein Begriff davon in ihm, so ist die Sache selbst in ihm, so sind alle Dinge in ihm selbst wirklich.

Aber, wird man sagen, der Begriff, welchen Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, hebt die Wirklichkeit dieses Dinges außer ihm nicht auf. Nicht? So muß die Wirklichkeit außer ihm etwas haben; was sie von der Wirklichkeit in seinem Begriffe unterscheidet. Das ist, in der Wirklichkeit außer ihm muß etwas sein, wovon Gott keinen Begriff hat. Eine Ungereimtheit! Ist aber nichts dergleichen, ist in dem Begriffe, den Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, alles zu finden, was in dessen Wirklichkeit außer ihm anzutreffen, so sind beide Wirklichkeiten eins, und alles, was außer Gott existieren soll, existiert in Gott.

Oder man sage: die Wirklichkeit eines Dinges sei der Inbegriff aller möglichen Bestimmungen, die ihm zukommen können. Muß nicht dieser Inbegriff auch in der Idee Gottes sein? Welche Bestimmung hat das Wirkliche außer ihm, wenn nicht auch das Urbild in Gott zu finden wäre? Folglich ist dieses Urbild das Ding selbst, und sagen, daß das Ding auch außer diesem Urbild existiere, heißt, dessen Urbild auf eine eben so unnötige als ungereimte Weise verdoppeln.

Ich glaube zwar, die Philosophen sagen, von einem Dinge die Wirklichkeit außer Gott bejahen, heiße weiter nichts, als dieses Ding bloß von Gott unterscheiden und dessen Wirklichkeit von einer andern Art zu sein erklären, als die notwendige Wirklichkeit Gottes ist.

Wenn sie aber bloß dieses wollen, warum sollen nicht die Begriffe, die Gott von den wirklichen Dingen hat, diese wirklichen Dinge selbst sein? Sie sind von Gott noch immer genugsam unter-

schieden, und ihre Wirklichkeit wird darum noch nichts weniger als notwendig, weil sie in ihm wirklich sind. Denn müßte nicht der Zufälligkeit, die sie außer ihm haben sollte, auch in seiner Idee ein Bild entsprechen? Und dieses Bild ist nur ihre Zufälligkeit selbst. Was außer Gott zufällig ist, wird auch in Gott zufällig sein, oder Gott müßte von dem Zufälligen außer ihm keinen Begriff haben. — Ich brauche dieses außer ihm, so wie man es gemeiniglich zu brauchen pflegt, um aus der Anwendung zu zeigen, daß man es nicht brauchen sollte.

„Aber," wird man schreien, „Zufälligkeiten in dem unveränderlichen Wesen Gottes annehmen!" — Nun? Bin ich es allein, der dieses thut? Ihr selbst, die ihr Gott Begriffe von zufälligen Dingen beilegen müßt, ist euch nie beigefallen, daß Begriffe von zufälligen Dingen zufällige Begriffe sind?

Ueber eine
Aufgabe im „Teutschen Merkur“.

Da stand vor einiger Zeit eine Aufgabe im Teutschen Merkur, über die jetzt so manches geschrieben wird. Ich muß doch auch ein wenig darüber nachdenken. Nur schade, daß ich nicht nachdenken kann, ohne mit der Feder in der Hand! Zwar was schade! Ich denke nur zu meiner eigenen Belehrung. Befriedigen mich meine Gedanken am Ende, so zerreiße ich das Papier; befriedigen sie mich nicht, so lasse ich es drucken. Wenn ich besser belehrt werde, nehme ich eine kleine Demütigung schon vorlieb.

Die Aufgabe heißt: Wird durch die Bemühungen kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses oder Gutes gestiftet? Und in welchen Schranken müßten sich die Anti-Platoniker und Luciane halten, um nützlich zu sein?

Eine sonderbare Aufgabe, dünkt mich bei dem ersten allgemeinen Blicke, mit dem ich sie anstaune. Wenn ich doch wüßte, was diese Aufgabe veranlaßt hat und worauf sie eigentlich zielt!

Weiß man wenigstens nicht, wer sie aufgegeben? Ein kaltblütiger Philosoph und Lucianischer Geist? oder ein Enthusiast und Schwärmer?

Der Wendung nach zu urteilen, wohl ein Enthusiast und Schwärmer. Denn Enthusiasmus und Schwärmerei erscheinen darin als der angegriffene Teil — den man auch wohl verkenne —, gegen den man zu weit zu gehen in Gefahr sei.

Doch was kümmern mich Veranlassung und Absicht und Urheber? Ich will ja nicht zu dieses oder jenes Gunsten, mit der oder jener Rücksicht die Aufgabe entscheiden; ich will ja nur darüber nachdenken.

Wie kann ich aber einer Aufgabe nachdenken, ohne sie vorher durchzudenken? Wie kann ich die Auflösung zu finden hoffen, wenn ich von der Aufgabe und ihren Teilen keinen deutlichen, vollständigen, genauen Begriff habe? Also Stück für Stück und πρωτον ἀπο των πρωτων.

Kaltblütige Philosophen? — Ist das nicht so etwas als ein stählerner Degen? Freilich gibt es auch hölzerne Degen; aber es ist doch nur eigentlich den Kindern zu Gefallen, daß man einen hölzernen Degen einen Degen nennt.

Nicht alle Kaltblütige sind Philosophen. Aber alle Philosophen, habe ich gedacht, wären doch kaltblütig.

Denn ein warmer Philosoph! — was für ein Ding! — Ein warmer philosophischer Kopf, das begreife ich wohl. Aber ein philosophischer Kopf ist ja noch lange nicht ein Philosoph. Ein philosophischer Kopf gehört zu einem Philosophen, so wie Mut zu einem Soldaten. Nur gehöret beides nicht allein dazu. Es gehöret noch weit mehr als Mut zum Soldaten und noch weit mehr als natürlicher Scharfsinn zum Philosophen.

Wortgrübelei! wird man sagen. — Wer mit Wortgrübelei sein Nachdenken nicht anfängt, der kommt, wenig gesagt, nie damit zu Ende. — Nur weiter.

Kaltblütige Philosophen und Lucianische Geister — das sollen doch wohl nicht die nämlichen Wesen sein? — Lucian war ein Spötter, und der Philosoph verachtet alle Spötterei. — Philosophische Köpfe, weiß ich wohl, mochten einmal und möchten noch gern die Spötterei zum Probiersteine der Wahrheit machen. — Aber eben darum waren und sind sie auch keine Philosophen, sondern nur philosophische Köpfe.

Folglich sind kaltblütige Philosophen und Lucianische Geister zwei verschiedene Klassen von Geistern; so ist auch die Aufgabe doppelt.

Einmal fragt man: Wird durch die Bemühung der kaltblütigen Philosophen gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses als Gutes gestiftet?

Und einmal: Wird durch die Bemühung der Lucianischen Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses als Gutes gestiftet?

Unmöglich kann auf diese doppelte Frage nur eine Antwort zureichen. Denn notwendig haben verschiedene Geister auch ein verschiedenes Verfahren. — Und wenn die Bemühung der kaltblütigen Philosophen mehr Gutes als Böses, oder nichts als Gutes stiftete, so könnte leicht die Bemühung der Lucianischen Geister mehr Böses als Gutes, oder nichts als Böses stiften. Oder umgekehrt.

Wie können nun die Schranken des einen auch die Schranken des andern sein?

Ich will geschwind den Weg links und den Weg rechts ein wenig vorauslaufen, um zu sehen, wohin sie beide führen. Ob es wahr ist, daß beide an der nämlichen Stelle wieder zusammentreffen? — Bei Enthusiasmus und Schwärmerei.

Enthusiasmus! Schwärmerei! — Nennt man diese Dinge erst seit gestern? Haben diese Dinge erst seit gestern angefangen, ihre Wirkungen in der Welt zu äußern? Und ihre Wirkungen — ihre seligen und unseligen Wirkungen — sollten nicht längst dem ruhigen Beobachter ihr innerstes Wesen aufgeschlossen haben?

O, freilich weiß jedermann, was Enthusiasmus und Schwärmerei ist, und weiß es so wohl, daß der genaueste Schattenriß, das ausgemalteste Bild, welches ich hier von ihnen darstellen wollte, sie in den Gedanken eines jeden gewiß nur unkenntlicher machen würde.

Erklärungen bekannter Dinge sind wie überflüssige Kupferstiche

in Büchern. Sie helfen der Einbildung des Lesers nicht allein nicht, sie fesseln sie, sie irren sie.

Aber was will ich denn? Es ist ja in der Aufgabe auch nicht einmal die Rede davon, was Enthusiasmus und Schwärmerei wirklich ist. Es ist ja nur die Rede von dem, was die kaltblütigen Philosophen und Lucianischen Geister für Enthusiasmus und Schwärmerei halten.

Und was halten sie denn dafür? — Das, was wirklich Enthusiasmus und Schwärmerei ist, oder was es nicht ist?

Wenn das, was es wirklich ist, so sind wir wieder im Geleise. Wenn aber das, was es nicht ist, und ihnen tausenderlei Dinge Enthusiasmus und Schwärmerei scheinen können, die es nicht sind, so mag Gott wissen, auf welches von diesen tausenderlei Dingen ich fallen muß, den Sinn des Aufgebers zu treffen! Der Aufgabe fehlt eine Bestimmung, ohne welche sie unendlicher Auflösungen fähig ist.

Z. E. Diese Herren, die ich nicht kenne und nicht kennen mag, hielten Wärme und Sinnlichkeit des Ausdrucks, inbrünstige Liebe der Wahrheit, Anhänglichkeit an eigne besondere Meinungen, Dreistigkeit, zu sagen, was man denkt, und wie man es denkt, stille Verbrüderung mit sympathisierenden Geistern — hielten, sage ich, dieser Stücke eins oder mehrere oder alle für Enthusiasmus und Schwärmerei: ei nun, desto schlimmer für sie! — Ist es aber sodann noch eine Frage, ob ihre Bemühungen gegen diese verkannten Eigenschaften, auf welchen das wahre philosophische Leben des denkenden Kopfes beruht, mehr Böses als Gutes stiften?

Doch wie können sie das? Wie können wenigstens kaltblütige Philosophen so irrig und abgeschmackt denken? — Philosophen! — Den Lucianischen Geistern sieht so etwas noch eher ähnlich, weil Lucianische Geister nicht selten Enthusiasten sind und in ihrer gedankenlosen Lustigkeit einen Einfall für einen Grund, eine Posse für eine Widerlegung halten.

Aber, wie gesagt, Philosophen! Philosophen sollten nicht besser wissen, was Enthusiasmus und Schwärmerei ist? Philosophen sollten in Gefahr sein, durch ihre Bemühungen gegen Enthusiasmus und Schwärmerei mehr Böses als Gutes zu stiften? Philosophen?

Denn was thut denn der Philosoph gegen Enthusiasmus und Schwärmerei? — Gegen den Enthusiasmus der Darstellung thut er nicht allein nichts, sondern er pflegt ihn vielmehr auf das allersorgfältigste. Er weiß zu wohl, daß dieser die ἀκμη, die Spitze, die Blüte aller schönen Künste und Wissenschaften ist und daß einem Dichter, einem Maler, einem Tonkünstler den Enthusiasmus abraten, nichts anders ist, als ihm anraten, zeitlebens mittelmäßig zu bleiben. — Aber gegen den Enthusiasmus der Spekulation? was thut er gegen den? gegen den, in welchem er sich selbst so oft befindet? — Er sucht bloß zu verhüten, daß ihn dieser Enthusiasmus nicht zum Enthusiasten machen möge. So wie der feine Wollüstling, dem der Wein schmeckt und der gern unter Freunden sein

Gläschen leeret, sich wohl hüten wird, ein Trunkenbold zu werden. Was nun der Philosoph an sich zu seinem eignen Besten thut, das sollte er nicht auch an andern thun dürfen! Er sucht sich die dunkeln lebhaften Empfindungen, die er während des Enthusiasmus gehabt hat, wenn er wieder kalt geworden, in deutliche Ideen aufzuklären. Und er sollte dieses nicht auch mit den dunkeln Empfindungen andrer thun dürfen? Was ist denn sein Handwerk, wenn es dieses nicht ist? Trifft er endlich, der Philosoph, auf den doppelten Enthusiasmus, das ist, auf einen Enthusiasten der Spekulation, welcher den Enthusiasmus der Darstellung in seiner Gewalt hat, was thut er dann? Er unterscheidet; er bewundert das eine und prüft das andere.

Das thut der Philosoph gegen den Enthusiasmus! Und was gegen die Schwärmerei? — Denn beides soll hier doch wohl nicht eins sein? Schwärmerei soll doch wohl nicht bloß der übersetzte Ekelname von Enthusiasmus sein?

Unmöglich! Denn es gibt Enthusiasten, die keine Schwärmer sind. Und es gibt Schwärmer, die nichts weniger als Enthusiasten sind; kaum, daß sie sich die Mühe nehmen, es zu scheinen.

Schwärmer, Schwärmerei kommt von Schwarm, schwärmen, so wie es besonders von den Bienen gebraucht wird. Die Begierde, Schwarm zu machen, ist folglich das eigentliche Kennzeichen des Schwärmers.

Aus was für Absichten der Schwärmer gern Schwarm machen möchte, welcher Mittel er sich dazu bedienet, das gibt die Klassen der Schwärmerei.

Nur weil diejenigen Schwärmer, welche die Durchsetzung gewisser Religionsbegriffe zur Absicht haben und eigne göttliche Triebe und Offenbarungen vorgeben (sie mögen Betrüger oder Betrogene, betrogen von sich selbst oder von andern sein), um zu jener Absicht zu gelangen, die vielleicht wiederum nur das Mittel ist, eine andere Absicht zu erreichen: nur weil diese Schwärmer, sage ich, leider die zahlreichste und gefährlichste Klasse der Schwärmerei ausmachen, hat man diese Schwärmer κατ' ἐξοχήν Schwärmer genennt.

Daß manche Schwärmer aus dieser Klasse durchaus keine Schwärmer heißen wollen, weil sie keine eignen göttlichen Triebe und Offenbarungen vorgeben, thut nichts zur Sache. So klug sind die Schwärmer alle, daß sie ganz genau wissen, welche Maske sie zu jeder Zeit vornehmen müssen. Jene Maske war gut, als Aberglaube und Tyrannei herrschten. Philosophischere Zeiten erfordern eine philosophischere Maske. — Aber umgekleidete Maske, wir kennen euch doch wieder! Ihr seid doch Schwärmer — weil ihr Schwarm machen wollt. Und seid doch Schwärmer von dieser gefährlichsten Klasse, weil ihr das Nämliche, weswegen ihr sonst eigne göttliche Triebe und Offenbarungen vorgabt, blinde Anhänglichkeit, nun dadurch zu erhalten sucht, daß ihr kalte Untersuchung verschreiet, sie für unanwendbar auf gewisse Dinge ausgebt und sie

durchaus nicht weiter getrieben wissen wollt, als ihr sie selbst treiben wollet und könnet.

Gegen diese Schwärmerei im allerweitesten Verstande, was thut der Philosoph? — Der Philosoph! — Denn um den Lucianischen Geist bekümmere ich mich auch hier nicht. Wie dessen Bemühungen gegen den Enthusiasmus nicht weit her sein können, weil er selbst Enthusiast ist, so können auch seine Bemühungen gegen die Schwärmerei von keinem wahren Nutzen sein, weil er selbst Schwärmer ist. Denn auch er will Schwarm machen. Er will die Lacher auf seiner Seite haben. Ein Schwarm von Lachern! — Der lächerlichste, verächtlichste Schwarm von allen.

Weg mit den Fratzengesichtern! — Die Frage ist, was der Philosoph gegen die Schwärmerei thut.

Weil der Philosoph nie die Absicht hat, selbst Schwarm zu machen, sich auch nicht leicht an einen Schwarm anhängt, dabei wohl einsieht, daß Schwärmereien nur durch Schwärmerei Einhalt zu thun ist, so thut der Philosoph gegen die Schwärmerei — gar nichts. Es wäre denn, daß man ihm das für Bemühungen gegen die Schwärmerei anrechnen wollte, daß, wenn die Schwärmerei spekulativen Enthusiasmus zum Grunde hat oder doch zum Grunde zu haben vorgibt, er die Begriffe, worauf es dabei ankommt, aufzuklären und so deutlich als möglich zu machen bemüht ist.

Freilich sind schon dadurch so manche Schwärmereien zerstoben. Aber der Philosoph hatte doch keine Rücksicht auf die schwärmenden Individua, sondern ging bloß seinen Weg. Ohne sich mit den Mücken herumzuschlagen, die vor ihm herschwärmen, kostet seine bloße Bewegung, sein Stillsitzen sogar nicht wenigen das Leben. Die wird von ihm zertreten, die wird verschluckt, die verwickelt sich in seinen Kleidern, die verbrennet sich an seiner Lampe. Macht sich ihm eine durch ihren Stachel an einem empfindlichen Orte gar zu merkbar — klapp! Trifft er sie, so ist sie hin, trifft er sie nicht — reise, die Welt ist weit!

Im Grunde ist es auch nur dieser Einfluß, welchen die Philosophen auf alle menschlichen Begebenheiten, ohne ihn haben zu wollen, wirklich haben. Der Enthusiast und Schwärmer sind daher gegen ihn so sehr erbittert. Sie möchten rasend werden, wenn sie sehen, daß am Ende doch alles nach dem Kopfe der Philosophen geht und nicht nach ihrem.

Denn was die Philosophen sogar ein wenig nachsehend und parteiisch gegen Enthusiasten und Schwärmer macht, ist, daß sie, die Philosophen, am allermeisten dabei verlieren würden, wenn es gar keine Enthusiasten und Schwärmer mehr gäbe. Nicht bloß, weil sodann auch der Enthusiasmus der Darstellung, der für sie eine so lebendige Quelle von Vergnügungen und Beobachtungen ist, verloren wäre, sondern weil auch der Enthusiasmus der Spekulation für sie eine so reiche Fundgrube neuer Ideen, eine so lustige Spitze für weitere Aussichten ist und sie diese Grube so gern

befahren, diese Spitze so gern besteigen, ob sie gleich unter zehn Malen das Wetter nicht einmal da oben treffen, was zu Aussichten nötig ist. Und unter den Schwärmern sieht der Philosoph so manchen tapfern Mann, der für die Rechte der Menschheit schwärmt und mit dem er, wenn Zeit und Umstände ihn aufforderten, eben so gern schwärmen als zwischen seinen vier Mauern Ideen analysieren würde.

Wer war mehr kaltblütiger Philosoph als Leibniz? Und wer würde sich die Enthusiasten ungerner haben nehmen lassen als Leibniz? Denn wer hat je so viel Enthusiasten besser genutzt als eben er? — Er wußte sogar, daß, wenn man aus einem deutschen Enthusiasten auch sonst nichts lernen könne, man ihn doch der Sprache wegen lesen müsse. So billig war Leibniz! — Und wer ist den Enthusiasten gleichwohl verhaßter als eben dieser Leibniz! Wo ihnen sein Name nur aufstößt, geraten sie in Zuckungen; und weil Wolff einige von Leibnizens Ideen, manchmal ein wenig verkehrt, in ein System verwebt hat, das ganz gewiß nicht Leibnizens System gewesen wäre, so muß der Meister ewig seines Schülers wegen Strafe leiden. — Einige von ihnen wissen zwar sehr wohl, wie weit Meister und Schüler von einander noch abstehen, aber sie wollen es nicht wissen. Es ist doch so gar bequem, unter der Eingeschränktheit und Geschmacklosigkeit des Schülers den scharfen Blick des Meisters zu verschreien, der es immer so ganz genau anzugeben wußte, ob und wie viel jede unverdaute Vorstellung eines Enthusiasten Wahrheit enthalte oder nicht!

„O dieses verwüstenden, tötenden, unseligen Blickes!" sagt der Enthusiast. „Da macht der kalte Mann einen kleinen lumpigen Unterschied, und dieses Unterschieds wegen soll ich alles aufgeben? Da seht ihr nun, was das Unterscheiden nutzt! Es spannt alle Nerven ab. Ich fühle mich ja gar nicht mehr, wie ich war. Ich hatte sie schon ergriffen, die Wahrheit, ich war ganz im Besitz derselben: — wer will mir mein eignes Gefühl abstreiten? — Nein, ihr müßt nicht unterscheiden, nicht analysieren; ihr müßt das, was ich euch sage, so lassen, nicht wie ihr es denken könnt, sondern so wie ich es fühle; wie ich gewiß machen will, daß ihr es auch fühlen sollt, wer euch Gnade und Segen gibt."

Nach meiner Uebersetzung: — wenn euch Gott Gnade und Segen gibt, den einzigen ungezweifelten Segen, mit dem Gott den Menschen ausgestattet, zu verkennen, mit Füßen zu treten!

Freilich was konnte der ehrliche Mann in dem Hafen zu Athen, dessen schönen Enthusiasmus ein alter Arzt, ich weiß nicht, ob durch eine Purganz oder durch Niesewurz verjagte, anders antworten als: Giftmischer!

Also so, nur so beträgt sich der Philosoph gegen Enthusiasmus und Schwärmerei. Ist das alles nicht gut, was er thut? Was könnte denn Böses darin sein? Und was will nun die Frage: Kann was Böses in dem sein, was er thut?

Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können.

1) Die Seele ist ein einfaches Wesen, welches unendlicher Vorstellungen fähig ist.

2) Da sie aber ein endliches Wesen ist, so ist sie dieser unendlichen Vorstellungen nicht auf einmal fähig, sondern erlangt sie nach und nach in einer unendlichen Folge von Zeit.

3) Wenn sie ihre Vorstellungen nach und nach erlangt, so muß es eine Ordnung geben, nach welcher, und ein Maß, in welchem sie dieselbe erlangt.

4) Diese Ordnung und dieses Maß sind die Sinne.

5) Solcher Sinne hat sie gegenwärtig fünfe. Aber nichts kann uns bewegen, zu glauben, daß sie, Vorstellungen zu haben, sofort mit diesen fünf Sinnen angefangen habe.

6) Wenn die Natur nirgends einen Sprung thut, so wird auch die Seele alle unteren Staffeln durchgegangen sein, ehe sie auf die gekommen, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet. Sie wird erst jeden dieser fünf Sinne einzeln, hierauf alle zehn Amben, alle zehn Ternen und alle fünf Quaternen derselben gehabt haben, ehe ihr alle fünfe zusammen zu teil geworden.

7) Dieses ist der Weg, den sie bereits gemacht, auf welchem ihrer Stationen nur sehr wenige können gewesen sein, wenn es wahr ist, daß der Weg, den sie noch zu machen hat, in ihrem jetzigen Zustande so einförmig bleibt. Das ist, wenn es wahr ist, daß außer diesen fünf Sinnen keine andern Sinne möglich, daß sie in alle Ewigkeit nur diese fünf Sinne behält und bloß durch die Vervollkommung derselben der Reichtum ihrer Vorstellungen anwächst.

8) Aber wie sehr erweitert sich dieser ihr zurückgelegter Weg, wenn wir den noch zu machenden auf eine des Schöpfers würdige Art betrachten. Das ist, wenn wir annehmen, daß weit mehrere Sinne möglich, welche die Seele schon alle einzeln, schon alle nach ihren einfachen Komplexionen (das ist jede zwei, jede drei, jede viere zusammen) gehabt hat, ehe sie zu dieser jetzigen Verbindung von fünf Sinnen gelangt ist.

9) Was Grenzen setzt, heißt Materie.

10) Die Sinne bestimmen die Grenzen der Vorstellungen der Seele (§. 4); die Sinne sind folglich Materie.

11) Sobald die Seele Vorstellungen zu haben anfing, hatte sie einen Sinn, war sie folglich mit Materie verbunden.

12) Aber nicht sofort mit einem organischen Körper. Denn ein **organischer Körper** ist die Verbindung mehrerer Sinne.

13) Jedes Stäubchen der Materie kann einer Seele zu einem Sinn dienen. Das ist, die ganze materielle Welt ist bis in ihre kleinsten Teile beseelt.

14) Stäubchen, die der Seele zu einerlei Sinne dienen, machen homogene Urstoffe.

15) Wenn man wissen könnte, wie viel homogene Massen die materielle Welt enthielte, so könnte man auch wissen, wie viele Sinne möglich wären.

16) Aber wozu das? Genug, daß wir zuverlässig wissen, daß mehr als fünf dergleichen homogene Massen existieren, welchen unsere gegenwärtigen fünf Sinne entsprechen.

17) Nämlich, so wie der homogenen Masse, durch welche die Körper in den Stand der Sichtbarkeit kommen (dem Lichte), der Sinn des Gesichts entspricht, so können und werden gewiß z. E. der elektrischen Materie oder der magnetischen Materie ebenfalls besondre Sinne entsprechen, durch welche wir es unmittelbar erkennen, ob sich die Körper in dem Stande der Elektrizität oder in dem Stande des Magnetismus befinden, welches wir jetzt nicht anders als aus angestellten Versuchen wissen können. Alles, was wir jetzt noch von der Elektrizität oder von dem Magnetismus wissen oder in diesem menschlichen Zustande wissen können, ist nicht mehr, als was **Saunderson** von der Optik wußte. — Kaum aber werden wir den Sinn der Elektrizität oder den Sinn des Magnetismus selbst haben, so wird es uns gehen, wie es Saunderson würde ergangen sein, wenn er auf einmal das Gesicht erhalten hätte. Es wird auf einmal für uns eine ganz neue Welt voll der herrlichsten Phänomene entstehen, von denen wir uns jetzt eben so wenig einen Begriff machen können, als er sich von Licht und Farben machen konnte.

18) Und so wie wir jetzt von der magnetischen und elektrischen Kraft oder von dem homogenen Urstoffe (Massen), in welchem diese Kräfte wirksam sind, versichert sein können, ob man gleich irgend einmal wenig oder gar nichts von ihnen gewußt, eben so können wir uns von hundert, von tausend andern Kräften in ihren Massen versichert halten — ob wir gleich von ihnen noch nichts wissen — welchen allen ein besonderer Sinn entspricht.

19) Von der Zahl dieser uns noch unbekannten Sinne ist nichts zu sagen. Sie kann nicht unendlich sein, sondern sie muß **bestimmt** sein, ob sie schon von uns nicht **bestimmbar** ist.

20) Denn wenn sie unendlich wäre, so würde die Seele in alle Ewigkeit auch nicht einmal zum Besitze zweier Sinne zugleich haben gelangen können.

21) Eben so ist auch nichts von den Phänomenen zu sagen, unter welchen die Seele im Besitz jedes einzeln Sinnes erscheint.

22) Wenn wir nur vier Sinne hätten und der Sinn des Gesichts uns fehlte, so würden wir uns von diesem eben so wenig einen Begriff machen können, als von einem sechsten Sinne. Und also darf man an der Möglichkeit eines sechsten Sinnes und mehrerer Sinne eben so wenig zweifeln, als wir in jenem Zustande an der Möglichkeit des fünften zweifeln dürften. Der Sinn des Gesichts dient uns, die Materie des Lichts empfindbar zu machen und alle dieselben Verhältnisse gegen andere Körper. Wie viel andere dergleichen Materie kann es nicht noch geben, die eben so allgemein durch die Schöpfung verbreitet ist!

[Auf der letzten Seite dieses seines handschriftlichen Bruchstückes steht folgendes:]

Dieses mein System ist gewiß das älteste aller philosophischen Systeme. Denn es ist eigentlich nichts als das System von der Seelenpräexistenz und Metempsychose, welches nicht allein schon Pythagoras und Plato, sondern auch vor ihnen Aegyptier und Chaldäer und Perser, kurz, alle Weisen des Orients gedacht haben.

Und schon dieses muß ein gutes Vorurteil dafür wirken. Die erste und älteste Meinung ist in spekulativen Dingen immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel.

Es ward nur dieses älteste und, wie ich glaube, einzig wahrscheinliche System durch zwei Dinge verstellt. Einmal —

Ueber die philosophischen Gespräche,

über die unmittelbare Bekanntmachung der Religion und über einige unzulängliche Beweisarten derselben.

Berlin bei August Mylius. 1773.

Nachdem in dem zweiten Gespräche derselben zwischen Agathokles und Hermogenes ausgemacht worden, daß die allgemeine Bestimmung des Menschen eine unbestimmte Entwickelung seiner Kräfte und Fähigkeiten sei, so kommt Hermogenes S. 119 auf die Frage: „warum denn die göttliche Weisheit eine solche Verschiedenheit in Absicht der Grade der Ausbildung unter den Menschen beliebt, und warum sie dieselben nicht vielmehr alle zu einem gleich hohen Grade der Vollkommenheit bestimmt habe. Diese Frage, antwortet Agathokles, gehört offenbar nicht für uns."

Soll dieses heißen: Wir sind nicht berechtigt, auf diese Frage Mißvergnügen mit der Einrichtung des Schöpfers zu gründen?

In diesem Verstande habe ich nichts dagegen. Auch lerne ich aus der täglichen Erfahrung, daß kein Mensch mit der gegenwärtigen Ausbildung seiner Geistesfähigkeit mißvergnügt ist, und es dünkt mich, daß es ganz wider die Natur des Menschen wäre, wenn er damit mißvergnügt sein könnte. Er kann sich wohl einbilden, daß diese nämliche Ausbildung unter andern annehmlichen äußerlichen Umständen eben so wohl geschehen könnte; aber das ist nicht Mißvergnügen mit dem Grade der Ausbildung, sondern mit Dingen, die er bei dieser Ausbildung anders sein zu können vermeint.

Oder soll es heißen: Der menschliche Verstand ist von der Einschränkung, daß er über diese Frage ganz und gar keine Auskunft geben kann?

So hüte ich mich, Ja zu sagen.

Denn wie, wenn ich aus der Unbeantwortlichkeit der Frage schlösse, daß der Gegenstand der Frage ein Unding sei? Wie, wenn ich sagte, daß der Mensch oder jede Seele, so lange sie als Mensch erscheint, vollkommen zu der nämlichen Ausbildung seiner Fähigkeiten gelange?

Ist es denn schon ausgemacht, daß meine Seele nur einmal Mensch ist? Ist es denn schlechterdings so ganz unsinnig, daß ich auf meinem Wege der Vervollkommung wohl durch mehr als eine Hülle der Menschheit durchmüßte?

Vielleicht war auf diese Wanderung der Seele durch verschiedne menschliche Körper ein ganz neues eignes System zum Grunde?

Vielleicht war dieses neue System kein andres als das ganz älteste — — —

Gespräch über die Soldaten und Mönche.

A. Muß man nicht erschrecken, wenn man bedenkt, daß wir mehr Mönche haben als Soldaten?

B. Erschrecken? Warum nicht eben so wohl erschrecken, daß es weit mehr Soldaten gibt als Mönche? Denn eins gilt nur von dem und jenem Lande in Europa und nie von Europa überhaupt. Was sind Mönche, und was sind denn Soldaten?

A. Soldaten sind Beschützer des Staats 2c.!

B. Mönche sind Stützen der Kirche!

A. Mit eurer Kirche!

B. Mit eurem Staate!

A. — — — — —

B. Du willst sagen, daß es weit mehr Soldaten gibt als Mönche.

A. Nein, nein, mehr Mönche als Soldaten!

B. In dem und jenem Lande von Europa magst du Recht haben. Aber in Europa überhaupt? Wenn der Landmann seine Saat von Schnecken und Mäusen vernichtet siehet, was ist ihm dabei das Schreckliche? daß der Schnecken mehr sind als der Mäuse, oder daß es der Schnecken oder der Mäuse so viel gibt?

A. Das versteh' ich nicht.

B. Weil du nicht willst. — Was sind denn Soldaten?

A. Beschützer des Staats.

B. Und Mönche sind Stützen der Kirche.

A. Mit eurer Kirche!

B. Mit eurem Staate!

A. Träumst du? Der Staat! der Staat! Das Glück, welches der Staat jedem einzelnen Gliede in diesem Leben gewährt!

B. Die Seligkeit, welche die Kirche jedem Menschen nach diesem Leben verheißt!

A. Verheißt!

B. Gimpel!

Selbstbetrachtungen, Einfälle und kleine Aufsätze.

Es war abends um sieben Uhr, und ich wollte mich eben hinsetzen, meinen XII. antiq. B. auf das Papier zu werfen, wozu ich nichts weniger als aufgelegt war, als mir ein Brief gebracht wird, aus welchem ich sehe, daß ich es damit nur anstehen lassen kann — daß ich es damit vielleicht auf lange werde anstehen lassen müssen. Das ist doch ärgerlich! sage ich mir, wie wird der Mann triumphieren! Doch er mag triumphieren. Ich, ich will mich nicht ärgern, oder mich geschwind, geschwind abärgern, damit ich bald wieder ruhig werde und mir den Schlaf nicht verderbe, um dessen Erhaltung ich besorgter bin als um alles in der Welt.

Nun wohlan, meine liebe Irascibilität! Wo bist du? wo steckst du? Du hast freies Feld. Brich nur los! tummle dich brav!

Spitzbübin! So? Du willst mich nur überraschen? und weil du mich hier nicht überraschen kannst, weil ich dich selbst hetze, selbst sporne, willst du mir zum Trotze faul und stetisch sein?

Nun mach bald, was du machen willst, knirsch mir die Zähne, schlage mich vor die Stirne, beiß mich in die Unterlippe!

Indem thue ich das letztere wirklich, und sogleich steht er vor mir, wie er leibte und lebte — mein Vater seliger. Das war seine Gewohnheit, wenn ihn etwas zu wurmen anfing; und so oft ich mir ihn einmal recht lebhaft vorstellen will, darf ich mich nur auf die nämliche Art in die Unterlippe beißen. So wie, wenn ich mir ihn auf Veranlassung eines andern Dinges recht lebhaft denke, ich gewiß sein kann, daß die Zähne sogleich auf meiner Lippe sitzen.

Gut, alter Knabe, gut! Ich verstehe dich. Du warst so ein guter Mann und zugleich so ein hitziger Mann. Wie oft hast du mir es selbst geklagt, mit einer männlichen Thräne in dem Auge geklagt, daß du so leicht dich erhitztest, so leicht in der Hitze dich übereiltest! Wie oft sagtest du mir: Gotthold, ich bitte dich, nimm ein Exempel an mir; sei auf deiner Hut! Denn ich fürchte, ich fürchte — und ich möchte mich doch wenigstens gern in dir gebessert haben. Ja wohl, Alter, ja wohl. Ich fühle es noch oft genug —

Und doch will ich es heute nicht fühlen, so gern ich es auch heute fühlen möchte. Ich bin bei der verwünschten Nachricht so

ruhig — so kalt, daß ich ohne Mühe bei der Nicäischen Kirchenversammlung wieder gegenwärtig bin und im Gelasius weiter fortfahre —

*

Ich wache auf und erwäge, daß das erste, was ich auf diesen Tag zu thun hätte, sein müßte, auf die gestrige schlimme Nachricht Gegenvorstellung zu thun. — Aber dazu habe ich keine Lust, und es ist wohl eben so gut, daß ich es noch einen Tag oder zwei anstehen lasse. — Ich habe gestern abend bei dem Gelasius noch etwas gelesen, das mich des Nachts ein paarmal geweckt hat und das auch meinen wachen Kopf ganz anfüllt, das so bald keinem andern Gedanken Raum geben zu wollen scheint.

*

Ich bin nicht gelehrt — ich habe nie die Absicht gehabt, gelehrt zu werden — ich möchte nicht gelehrt sein, und wenn ich es im Traume werden könnte. Alles, wornach ich ein wenig gestrebt habe, ist, im Fall der Not ein gelehrtes Buch brauchen zu können.

Eben so möchte ich um wie vieles nicht reich sein, wenn ich allen meinen Reichtum in barem Gelde besitzen und alle meine Ausgaben und Einnahmen in klingender Münze vorzählen und nachzählen müßte.

Bare Kasse ist gut — aber ich mag sie nicht mit mir unter einem Dache haben. Ich will sie Wechslern anvertrauen und nur die Freiheit behalten, an diese meine Gläubiger und meine Schuldner zu verweisen.

*

Der aus Büchern erworbne Reichtum fremder Erfahrung heißt Gelehrsamkeit. Eigne Erfahrung ist Weisheit. Das kleinste Kapital von dieser ist mehr wert als Millionen von jener.

*

Ich werde nicht eher spielen, als bis ich niemanden finden kann, der mir umsonst Gesellschaft leistet.

Das Spiel soll den Mangel der Unterredung ersetzen. Es kann daher nur denen erlaubt sein, die Karten beständig in Händen zu haben, die nichts als das Wetter in ihrem Munde haben.

*

Er füllt Därme mit Sand und verkauft sie für Stricke. Wer? Etwa der Dichter, der den Lebenslauf eines Mannes in Dialogen bringt und das Ding für Drama ausschreit?

*

Bergab ist lustig wandeln. Aber doch werden bergab mehr Hasen gefangen als bergauf. Das ist die Rezension von der andern Hälfte vieler Bücher.

*

Dann und wann gehört es unter die unerkannten Segen der Ehe, wenn sie nicht gesegnet ist.

*

Der gute Name sei die Seele der Tugend, ist so gar unrecht nicht gesagt. Denn sie lebt noch lange, wenn der Körper schon tot ist.

*

Armut macht eben so viel Hahnreie als Diebe.

Fragment eines Gesprächs.

A. Erkläre mir doch dieses Gemälde!

B. Es ist Herkules und Omphale.

A. Das heißt, mir das Gemälde nennen, aber nicht erklären —

B. Mehr versteh' ich davon nicht.

A. Desto schlimmer. Sieh, der da, dieser Athlet am Spinnrocken, in dem engen weiblichen Purpur ist —

B. Herkules.

A. Nicht doch — ist ein nagelneuer Philosoph. Und die da, diese schöne gebieterische Nymphe, so fürchterlich lustig ausgeputzt ist —

B. Omphale.

A. Behüte — ist die liebe Theologie. Der Philosoph hat ihr seine Demonstration umgehangen und einen knotdichten Sorites in die Hand gegeben. Dafür hat er sich in ihren Purpurrock gepaßt, der ihm auf dem nervichten Leibe überall platzt, und nun sitzt er da und spinnt ihren Rocken ab.

B. Warum droht sie ihm denn aber mit dem knotichten Sorites?

A. Er soll noch feiner spinnen.

*

Ich habe gegen die christliche Religion nichts; ich bin vielmehr ihr Freund und werde ihr zeitlebens hold und zugethan bleiben. Sie entspricht der Absicht einer positiven Religion so gut wie irgend eine andere. Ich glaube sie und halte sie für wahr, so gut und so sehr man nur irgend etwas Historisches glauben und für wahr halten kann. Denn ich kann sie in ihren historischen Beweisen schlechterdings nicht widerlegen. Ich kann den Zeugnissen, die man für sie anführt, keine andere entgegensetzen; es sei nun, daß es keine andere gegeben, oder daß alle andere vertilgt oder geflissentlich entkräftet worden. Das gilt mir itzt gleichviel, da die Sache in einer Wage abgewogen wird, in welcher aller Verdacht, alle Möglichkeit, alle Wahrscheinlichkeit gegen ein einziges wirkliches Zeugnis nun einmal so viel als nichts verschlagen soll.

Mit dieser Erklärung, sollte ich meinen, könnten doch wenigstens diejenigen Theologen zufrieden sein, die allen christlichen Glauben auf menschlichen Beifall herabsetzen und von keiner übernatürlichen Einwirkung des heiligen Geistes wissen wollen. Zur Beruhigung der andern aber, die eine solche Einwirkung noch annehmen, setze ich hinzu, daß ich diese ihre Meinung allerdings für die in dem christlichen Lehrbegriffe gegründetere und von Anfang des Christentums hergebrachte Meinung halte, die durch ein bloßes philosophisches Raisonnement schwerlich zu widerlegen steht. Ich kann die Möglichkeit der unmittelbaren Einwirkung des heiligen Geistes nicht leugnen und thue wissentlich gewiß nichts, was diese Möglichkeit zur Wirklichkeit zu gelangen hindern könnte.

Freilich muß ich gestehen —

*

Wenn ich mich recht untersuche, so beneide ich alle itzt regierende Könige in Europa, den einzigen König von Preußen ausgenommen, der es einzig mit der That beweist, Königswürde sei eine glorreiche Sklaverei.

*

Gott hat keinen Witz, und die Könige sollten auch keinen haben. Denn hat ein König Witz, wer steht uns für die Gefahr, daß er deswegen einen ungerechten Ausspruch thut, weil er einen witzigen Einfall dabei anbringen kann?

*

Folgende Anmerkung des Barclaius in Ansehung des Nachteils der Aristokratie vor der Monarchie ist vortrefflich:

> Pone vero tam regnum, quam rempublicam, Principum vitiis tanquam affecta valetudine laborare; utribi faciliora exspectes ad publicam sanitatem remedia? Nimirum et Regem et ipsius vitia mors saltem de medio tollet, poteruntque a successoris indole sperari meliora. At labem corrupti senatus non uniuscujusque mors eluit, sed afflicti semel mores in deteriora semper labuntur, donec publicam salutem suo casu obruerit. Argenis, I. c. 18.

*

Bei der katholischen Kirche in Berlin, welche der König neben dem Opernhause erbauen lassen, ist mir die Stelle aus dem Statius eingefallen: Par operi sedes.

*

Besold, der berühmte Rechtsgelehrte in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, der aber der guten Lutherischen Kirche den Dampf anthat und von ihr ausschied, soll in dem Anhange zu seinen Axiomat. polit. sagen: Vanissimum proverbium esse putes: In omnibus aliquid et de toto nihil. Nam qui non est in omnibus aliquid, in singulis est nihil. Um diesen einzigen Ge-

danken will ich das Buch des Besold lesen, sobald ich es habhaft werde. Wo das steht, wird mehr Gutes stehen.

Ist es besser, nur ein Ding wissen oder mehrere? Welche Frage! Wenn man nun unter diesen mehreren auch dieses eine weiß. Es kann überflüssig sein, mehrere zu wissen; aber es wird darum nicht besser, nur eins zu wissen.

Freilich, wenn es ausgemacht ist, daß man mehrere Dinge unmöglich so gründlich, so fertig wissen kann als ein einziges, dem man alle seine Zeit, alle seine Kräfte gewidmet hat. Wenn es ausgemacht ist! Ist das denn aber so ausgemacht, als man annimmt?

Und doch gesetzt, es wäre. Auch alsdann frägt es sich noch, ob es besser sei, nur ein Ding vollkommen gründlich, vollkommen fertig zu wissen, als mehrere weniger gründlich, weniger fertig.

Besser? Ja und nein. Denn besser ist Beziehungswort, und der Beziehungen sind wenigstens hier drei. Es kann besser sein in der einen und schlimmer in der andern.

Für wen besser? Für den Menschen selbst, der da weiß? — oder für das, was er weiß? — oder für die, denen zum Besten er wissen soll? — — —

*

Ich will mich eine Zeit lang als ein häßlicher Wurm einspinnen, um wieder als ein glänzender Vogel an das Licht kommen zu können.

*

Ich wünschte, daß ich mir vom Anfange an alle Lobsprüche und alle Tadel und Schmähungen, die ich um meine Schriften im Druck erhalten habe, jede in ein besonderes Buch zusammengetragen hätte: um das eine zu lesen, wenn ich mich zu übermütig, und das andre, wenn ich mich zu niedergeschlagen fühle.

*

Das Wort Zeitvertreib sollte der Name einer Arznei, irgend eines Opiats, eines schlafmachenden Mittels sein, durch das uns auf dem Krankenbette die Zeit unmerklich verstreicht, aber nicht der Name eines Vergnügens. Doch kommen wir denn nicht auch öfters in Gesellschaften, in welchen wir aushalten müssen, und in welchen uns die Zeit eben so unerträglich langweilig wird als auf dem Krankenlager? Der Sprachgebrauch hat immer seinen Grund. Nur sollte man diesem zufolge das Wort auf diejenigen Ergötzungen und Zerstreuungen einschränken, die wir in solchen Gesellschaften, nicht aber, die wir vor uns allein vornehmen.

Der Rezensent braucht nicht besser machen zu können, was er tadelt.

Tadeln heißt überhaupt, sein Mißfallen zu erkennen geben.

Man kann sich bei diesem Mißfallen entweder auf die bloße Empfindung berufen oder seine Empfindung mit Gründen unterstützen.

Jenes thut der Mann von Geschmack, dieses der Kunstrichter.

Welcher von ihnen muß das, was er tadelt, besser zu machen verstehn?

Man ist nicht Herr von seinen Empfindungen! aber man ist Herr, was man empfindet, zu sagen. Wenn einem Manne von Geschmack in einem Gedichte oder Gemälde etwas nicht gefällt, muß er erst hingehen und selbst Dichter oder Maler werden, ehe er es heraussagen darf: Das gefällt mir nicht? Ich finde meine Suppe versalzen: darf ich sie nicht eher versalzen nennen, als bis ich selbst kochen kann?

Was sind die Gründe des Kunstrichters? Schlüsse, die er aus seinen Empfindungen, unter sich selbst und mit fremden Empfindungen verglichen, gezogen und auf die Grundbegriffe des Vollkommnen und Schönen zurückgeführt hat.

Ich sehe nicht, warum ein Mensch mit seinen Schlüssen zurückhaltender sein müsse, als mit seinen Empfindungen. Der Kunstrichter empfindet nicht bloß, daß ihm etwas nicht gefällt, sondern er fügt auch noch sein *denn* hinzu. Und dieses *denn* sollte ihn zum Bessermachen verbinden? Durch dieses *denn* müßte er grade des Bessermachens überhoben sein können.

Freilich, wenn dieses *denn* ein gutes gründliches *denn* ist, so wird er leicht daraus herleiten können, wie das, was ihm mißfällt, eigentlich sein müßte, wenn es ihm nicht mißfallen sollte.

Aber dieses kann den Kunstrichter höchstens verleiten, einen Fingerzeig auf die Schönheit zu geben, welche anstatt des getadelten Fehlers da sein könnte und sollte.

Ich sage *verleiten*; denn verleitet wird man zu Dingen, zu welchen man nicht gezwungen werden kann, und zu Dingen, welche übel ausschlagen können.

Wenn der Kunstrichter zu dem dramatischen Dichter sagt: Anstatt daß du den Knoten deiner Fabel so geschürzet hast, hättest du ihn so schürzen sollen; anstatt daß du ihn so lösest, würdest du ihn besser so gelöset haben: so hat sich der Kunstrichter verleiten lassen.

Denn niemand konnte es mit Recht von ihm verlangen, daß er sich so weit äußerte. Er hat seinem Amte ein Genüge geleistet, wenn er bloß sagt: Dein Knoten taugt nichts, deine Verwicklung ist schlecht, und das aus dem und dem Grunde. Wie sie besser sein könnte, mag der Dichter zusehen.

Denn will er ihm helfen, und der Dichter will sich helfen lassen und geht hin und arbeitet nach den Anschlägen des Kunstrichters

um: es ist wahr, so ist ihm der Dichter und der Leser Dank schuldig, wenn die Umarbeitung gelingt; — aber wenn sie nicht gelingt?

So fehlt auch nicht viel, die ganze Schuld fällt auf ihn allein. Und nur in diesem Falle dürfte er, um seine Meinung zu rechtfertigen, genötigt sein, den Pfuscher von der Staffelei wegzustoßen und selbst Pinsel und Palette in die Hand zu nehmen.

„Glück zur Arbeit! Eben hier haben wir dich erwartet, guter Mann! Wenn du fertig bist, alsdenn wollen wir vergleichen!"

Und wer glaubt nicht, vergleichen zu können!

Wehe ihm, wenn er nur schlecht und recht verbessert hat; wenn er es genug sein lassen, Fehler zu vertilgen; wenn es ihm nicht gelungen, uns für jeden mit einer ganz neuen, ganz unerwarteten Schönheit zu überraschen!

Was für ein Arzt, der einen Blinden bloß sehen macht und ihm nicht zugleich statt der matten grauen Augen, die ihm die Natur bestimmte, schöne blaue oder feurige schwarze Augen erteilt!

„War das der Mühe wert? An jenen Fehler waren wir schon gewöhnt; und an die Verbesserung sollen wir uns erst gewöhnen."

Vielleicht hätten wir den Fehler auch gar nicht bemerkt, und die Verbesserung hat ihn uns zuerst bemerken lassen. Wir werden unwillig, wenn wir finden, daß uns das, was uns so lange gefallen hat, nicht hätte gefallen sollen.

Kurz, wenn der Kunstrichter durch Tadeln beleidigt, so beleidigt er durch Bessermachen doppelt.

Mache es besser! ist zwar die Ausforderung, welche der getadelte Schriftsteller an ihn ergehen läßt, aber nicht in der Absicht, daß sie angenommen werden soll. Es soll ein bloßes Stichblatt sein, die Stöße des Kunstrichters abglitschen zu lassen.

Nimmt sie der Kunstrichter an, und er ist unglücklich, so ist ihm das Handwerk auf einmal gelegt.

Nimmt er sie an, und er ist glücklich — Aber wer wird es ihm zugestehen, daß er glücklich ist? Kein Mensch in der Welt, weder die Künstler noch seine Kollegen in der Kunstrichterei.

Unter jenen ist es dem Getadelten nicht zuzumuten; und den übrigen — keine Krähe wird der andern die Augen aushacken, die Reihe könnte auch an sie kommen.

Diese aber verdammen ihn des bösen Exempels; er hat sich seines Rechts vergeben, nun wird man das Bessermachen von ihnen allen fordern; dafür muß er gestraft sein!

Und überhaupt sind die Kunstrichter die einzige Art von Krähen, welche das Sprichwort zum Lügner machen.

In meinen jüngern Jahren wollte ich eine periodische Schrift, unter dem Titel: Das Beste aus schlechten Büchern, mit dem Lemma aus dem Ambrosius (Commentar. in S. Luc., Prooem.):

Legimus aliqua ne legantur, herausgeben. Das erste Stück war schon fertig, und mein Freund Moses hatte mir ein paar schöne Beiträge aus einigen schlechten Kompendien der Cartesianischen Philosophie gegeben, von welchen ich bedaure, daß ich sie nicht mehr zu finden weiß. Doch weil ich voraussah, daß mir die Fortsetzung zu schwer werden würde, so unterblieb ein Vorhaben, zu welchem ich mir kaum itzt Kräfte genug zutraue.

Ich weiß nicht, wo die Blätter meiner ehemaligen Sammlungen hingekommen. Mir geht es mit allen meinen Kollektaneis wie der Virgilianischen Sibylle. Ich schreibe dergleichen Dinge meistens auf einzelne Blätter, die ich dann wohl hinlege und ordentlich aufzuheben denke; aber weht auch nur der kleinste Wind darunter, und treibt er sie einmal aus einander:

Nunquam deinde cavo volitantia prendere saxo
Nec revocare situs, aut jungere carmina curo.

Leben und leben lassen.

Ein Projekt für Schriftsteller und Buchhändler.

Wie? es sollte dem Schriftsteller zu verdenken sein, wenn er sich die Geburten seines Kopfs so einträglich zu machen sucht, als nur immer möglich? Weil er mit seinen edelsten Kräften arbeitet, soll er die Befriedigung nicht genießen, die sich der gröbste Handlanger zu verschaffen weiß — seinen Unterhalt seinem eigenen Fleiße zu verdanken zu haben?

Aber Gelehrte, sagt man, die sich mit Bücherschreiben abgeben, stehen doch gewöhnlich in bürgerlichen Bedienungen, durch welche für ihr genugsames Auskommen gesorgt ist.

Ich weiß wirklich nicht, ob dieses die Absicht aller Amtsbesoldungen sein *kann*. Ich weiß, daß sehr viele derselben dieser Absicht itzt nicht mehr entsprechen, indem sie zu einer Zeit festgesetzt worden, zu welcher die Preise der Bedürfnisse bei weitem nicht die itzigen waren.

Aber Weisheit, sagt man weiter, feil für Geld! Schändlich! Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst müßt ihr es geben! So dachte der edle Luther bei seiner Bibelübersetzung.

Luther, antworte ich, macht in mehreren Dingen eine Ausnahme. Auch ist es größtenteils nicht wahr, daß der Schriftsteller das umsonst empfange, was er nicht umsonst geben will. Oft ist vielleicht sein ganzes Vermögen daraufgegangen, daß er jetzt imstande ist, die Welt zu unterrichten und zu vergnügen. Oder sollen ihm die Amtsbesoldungen das zugleich mit gut machen? Der Staat oder Regent bezahlt ihn nur grade für das, was er wegen seines Amtes zu wissen und zu können notwendig braucht, welches oft wenig genug ist. Was er mehr weiß, ist für seine Rechnung, und wenn er über dieses Mehr noch mehr wissen will, das geht den Staat vollends nichts an. Daß gleichwohl so viel junge nichts Gemeines versprechende Gelehrte in ihrem Amte, das sie anzunehmen sich nicht enthalten können, wie man zu sagen pflegt, *verbutten und versauern*, kömmt größtenteils daher, weil ihre Besoldungen nicht hinlänglich sind und sein können, um sich die Bücher und Instrumente anzuschaffen, welche zum Fortschreiten in

einer Wissenschaft unentbehrlich sind. Warum diesen die Quelle eines Zuflusses verstopfen oder verleiden, der noch oft der einzige für sie ist?

Aber, setzt man hinzu, die alten Gelehrten, die Schriftsteller bei den Griechen und Römern begnügten sich doch nur mit der einzigen Ehre, nahmen für ihre Arbeiten kein Geld!

Ei, woher hat man denn das? Etwa, weil Quintilian in der Zuschrift an seinen Verleger keines Honorarii gedenkt? Oder weil Eckhard De Edit. librorum apud Veteres nichts davon beigebracht?

Man denke an Horazens: Gestit numos in loculos demittere!

Und Statius, gab er wohl seine Agave umsonst aufs Theater?*) Um ein Billiges freilich, denn er mußte froh sein, wenn ihm der Komödiant gab, was ihm die Großen versagten:

Quod non dat procer, dabit histrio.

Und so viele andre Dichter, welche die römische Bühne einträglich fanden,

Quoque minus prodest, scena est lucrosa poëtae.

Die erste Hälfte dieses Verses mag jetzt von deutschen Theatern oft genug wahr sein; aber auch die andere?

Und selbst Terenz, auch er verkaufte seine Stücke nicht bloß den Aedilen und nahm nicht bloß Geld, weil er die Ehre hatte, es vom Staate zu bekommen. Er nahm es vom Schauspieler, ohne diese Ehre, und lachte hoffentlich mit, wenn dieser ihn seines Geizes wegen im Prolog anstach, wo er nicht gar die Spötterei diesem in den Mund gelegt hatte. Wir wissen ja sogar noch, welches Stück ihm am teuersten bezahlt worden, und wie teuer. Eunuchus meruit pretium, quantum nulla antea cujusdam Comoedia, id est, octo millia nummum, das macht nach unserm Gelde — — doch für wen sollt' ich's wohl in Deutschland berechnen? — — —

Erstes Bruchstück.

Ueber Eigentum an Geisteswerken.

*

Man mache gleich anfangs einen Unterschied zwischen Eigentum und Benutzung des Eigentums.

*

Ich kann hundert Dinge mein Eigentum nennen, in sofern ich von ihnen darthun kann, daß sie ohne mich entweder gar nicht oder doch nicht solchergestalt vorhanden sein würden; aber folgt daraus, daß ich sie deswegen ausschließungsweise zu nutzen befugt bin?

*

*) Juvenal., VII. 83 sq.

Um befugt zu sein, etwas ausschließungsweise zu benutzen, muß es erst möglich sein, daß ich es so benutzen kann.

*

Sobald ich dieses Können nicht in meiner Gewalt habe, ist es ohnmächtiger Eigennutz, wenn ich andre von der Mitbenutzung durch ein bloßes: „Aber es wäre doch besser, wenn ich allein bei der Schüssel bliebe!" abzuschrecken denke — — —

*

— — Daß dem Verleger auf das Buch, welches er mit Genehmhaltung des Verfassers drucken läßt, ein Eigentum zustehe, halte ich für unerwiesen.

*

Wenigstens kann das Eigentum des Verlegers nicht größer und von keiner andern Natur sein, als das Eigentum des Verfassers war.

*

Das Eigentum des Verfassers aber, wenn die Nutzung mit inbegriffen wird, ist so gut als keines.

*

Denn man kann nichts sein Eigentum nennen, in dessen Besitz man sich nicht zu setzen und zu erhalten imstande ist.

*

Nun ist aus der Erfahrung klar, daß kein Verfasser, wenn er einmal mit seinem Werke zum Vorschein gekommen, wenn er einmal eine oder mehrere Kopien davon machen lassen, imstande ist, zu verhindern, daß nicht auch wider seinen Willen Kopien davon genommen werden — Folglich — — —

Zweites Bruchstück.

Nachdruck.

Daß der Nachdruck unbillig sei, daß der Nachdrucker sich schämen sollte, zu ernten, wo er nicht gesäet hat, und der faulen Hummel gleich über den Honig der fleißigen Bienen herzufallen: wer leugnet das? Aber was hilft das, dem Nachdruck zu steuern?

Freilich, wenn Deutschland unter einem Herrn stünde, welcher der natürlichen Billigkeit durch positive Gesetze zu Hilfe kommen könnte und wollte!

Aber bei dieser Verbindung unter Deutschlands Provinzen, da die menschlichsten das Principium haben, des baren Geldes so wenig als möglich aus ihren Grenzen zu lassen: wer wird ihren Finanzräten begreiflich machen, daß man allein den Buchhandel unter dieses Principium nicht ziehen müßte?

Sie sagen: Wenn ein populärer Gellert so allgemein gelesen wird, was für ein Recht gibt das seinem sächsischen Verleger, die

brandenburgischen und östreichischen Staaten in Kontributionen zu setzen?

Als der sächsische Verleger seinem Verfasser einen traurigen Dukaten für den Bogen bezahlte, konnte er sich da wohl vorstellen, damit einen so wichtigen Kux erkauft zu haben? Warum sollen seinen unerwarteten Wucher nicht mehrere teilen? — — —

Drittes Bruchstück.

Das Projekt.

§. 1.

Selbstverlag und Subskription bleiben.

§. 2.

Der Schriftsteller läßt auf seine Unkosten drucken; aber die Subskription geht lediglich durch die Hände der Buchhändler.

§. 3.

Der Schriftsteller thut förmlich Verzicht, durch seine Freunde, die keine Buchhändler sind, Subskribenten sammeln zu lassen. Es wäre denn an Oertern, die kein deutscher Buchhändler wohl ablangen kann, oder wo sich etwa Buchhändler fänden, die aus bloßem Neide, weil sie nicht alles haben sollten, lieber gar nichts möchten.

§. 4.

Aber wie viele werden deren sein, sobald der Vorteil, den sie von Einsammlung der Subskribenten haben, nicht beträchtlicher ist, als er bisher gewesen? Und das soll er sein.

§. 5.

Man teile also den Preis, den das Buch haben soll (von dessen Billigkeit weiter unten), in drei Teile. Ein Dritteil für den Druck, ein Dritteil für den Verfasser und ein Dritteil für den Buchhändler, bei dem die Liebhaber unterzeichnen.

§. 6.

Das Dritteil für den Druck ist so reichlich gerechnet, daß das Buch mit aller typographischen — wo nicht Pracht, doch Sauberkeit erscheinen kann. Und da der Autor selbst drucken läßt, so ist nicht zu vermuten, daß er aus schmutziger Gewinnsucht es daran werde fehlen lassen. Was ja daran noch Ueberschuß sein dürfte, lasse man ihn für Briefporto, für Spedierkosten bis Leipzig, wo das Werk ausgeliefert wird, und dergleichen rechnen.

§. 7.

Das eigentliche Dritteil für den Verfasser ist anzusehen, als ob es auf den Preis für den zu verarbeitenden rohen Stoff verwandt würde, und versteht sich ja wohl von selbst.

§. 8.

Endlich das Dritteil für den Buchhändler, welchem billigen Manne könnte das nicht genügen? Besonders da ich annehme, daß der Buchhändler Risiko ganz und gar nicht dabei haben muß und Mühe nur wenig.

§. 9.

Denn was braucht der Buchhändler mehr, als daß er die Ankündigungen, die ihm der Verfasser zuschickt, an seine Kunden auf die gehörige gute Art verteilet und versendet? Die Exemplare erhält er in Leipzig, wo er ohnedies hinreiset oder doch seinen Kommissionär hat. Die wenigsten seiner Kunden, wenn sie wissen, mit wem sie zu thun haben, werden sich auch schwerlich weigern, ihm gegen die Messe die Subskription in Pränumeration zu verwandeln, damit er auch nicht einmal nötig hat, die Auslage auf der Messe von seinem Gelde zu machen.

§. 10.

Denn das ist allerdings nötig, daß auf der Messe gegen Erhaltung der Exemplare sogleich bare Bezahlung geleistet werde. Der Schriftsteller kann nicht borgen; und nur darum opfert er einen so ansehnlichen Teil seines Gewinstes auf, damit ihm alles erspart werde, was das Zeit versplitternde Detail des Kaufmanns erfordert: Buchhalten, Mahnen, Einkassieren und dergl.

§. 11.

Was könnte denn auch gegen diese bare Bezahlung noch sonst eingewendet werden, da der Buchhändler nicht nötig hat, sich mit einem einzigen Exemplare mehr zu beladen, als bei ihm besprochen worden? Und wenn ihm auch von seinen Kunden die Subskription in Pränumeration nicht verwandelt worden: welcher Kaufmann wird nicht gern Geld nach Leipzig führen, das er mit 33 Prozent wieder zurücknehmen kann?

§. 12.

Wäre es nicht vielmehr zu wünschen, daß sich der ganze Buchhandel auf diese Art realisieren ließe? Ein Großes, glaub' ich, könnte dazu beitragen, wenn sich irgend jemand eines Ankündigungs-Journals unterzöge, in welchem alle diejenigen Verfasser, deren Werke in dem Meßkatalogo auf die künftige Messe versprochen werden, eine umständliche Nachricht erteilten. Eine solche Selbstankündigung, in welcher sich jeder Schriftsteller gewiß von seiner besten Seite zeigen würde, wäre gleichsam das Wort, bei welchem er künftig gehalten würde, und müßte Liebhabern und Gelehrten wohl angenehmer sein als eine erschlichene oder selbstgemachte Rezension im Posaunenton, wenn das Buch schon da ist und so vielen daran liegt, daß es mit guter Art unter die Leute kömmt. — — —